

(كتاب)

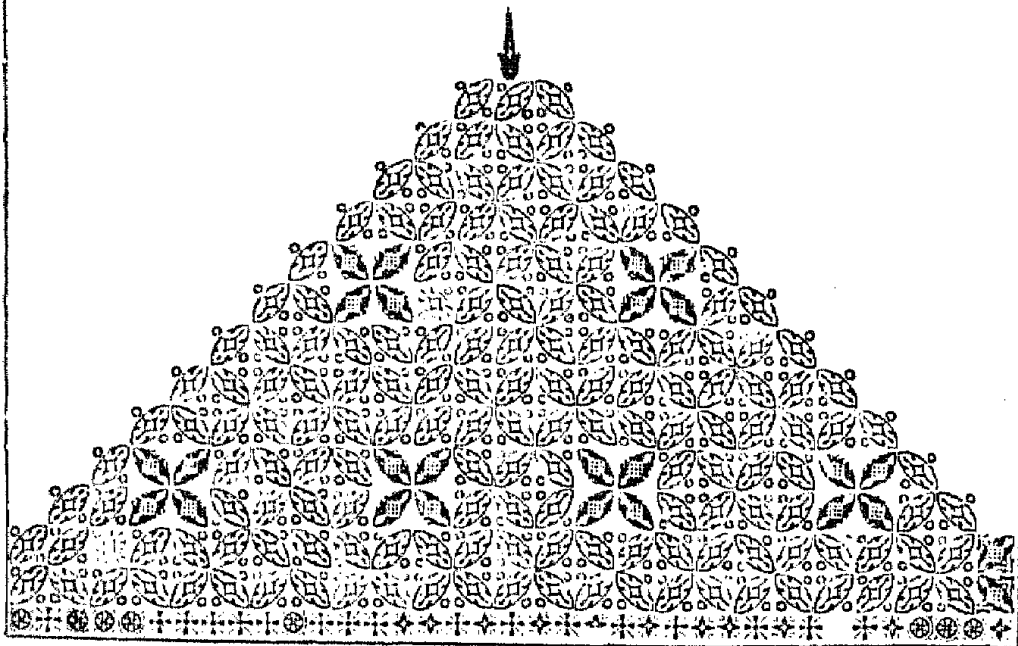
فلسفة القاضي الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد  
الاندلسي المتوفى سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

\*(الطبعة الاولى)\*

\*(بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٣)\*

\*(هجريه)\*

المكتبة الخديوية بمصر



## بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن زاهد رضي الله عنه ورحمه (أما بعد) حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به اما على جهة التندب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلسفة ليس شياً كثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ماهي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وانه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين ان ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع واما مندوب اليه واما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله فاعترفوا بأولي الانصار وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي

والشرعي معا ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما  
خلق الله من شيء وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات واعلم  
ان من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام فقال تعالى  
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وقال تعالى أفلا  
ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت وقال الذين  
يتفكرون في خلق السموات والارض الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى  
كثرة واذا تقرر ان الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها  
وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من الاستنباط المجهول من المعلوم واستخراجه  
منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب ان نجعل نظرا في الموجودات  
بالقياس العقلي وبين ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث  
عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع  
قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر  
الضروري لمن أراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان  
يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبما يخالف القياس البرهاني  
القياس الجدلي والقياس الخطي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون ان  
يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها  
ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضا أو يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس  
التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها ففقد يجب على المؤمن بالشرع  
المتمثل أمره بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء  
التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر  
بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس  
وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر في  
الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو احرى بذلك لانه اذا  
كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا بالابصار وجوب معرفة

القياس الفقهي قبالجري ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة  
القياس العقلي وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس  
العقلي بدعة اذ لم يكن في المصدر الاول فان النظر ايضا في القياس الفقهي  
وانواعه هوشى استنبط بعد المصدر الاول وليس يرى انه بدعة فكذلك يجب  
ان نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل  
اكثر اصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الاطائفة من الحشوية قليلة  
وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس  
العقلي وانواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين انه ان كان لم يتقدم احد  
من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه انه يجب علينا ان نبتدى بالفحص  
عنه وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فانه عسير او غير  
ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من  
ذلك كما انه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس  
الفقهي بل معرفة القياس العقلي احرى بذلك وان كان غير ناقد فخص عن  
ذلك فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في  
ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركالنا او غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح  
بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير  
مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة واعني بغير المشارك من نظري هذه الاشياء  
من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من  
النظر في امر القياس العقلية قد فخص عنه القدماء اتم فخص فقد ينبغي ان  
نضرب بايدنا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه  
منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من  
النظر وحصات عندهنا الآلات التي بها نتقدم على الاعتبار في الموجودات  
وذالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا  
يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع في الفحص عن



الموجودات على الترتيب والنحو الذي أفدناه من صناعة المعرفة بالاستقفايس  
البرهانية وبين أيضا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتسلسل  
الفحص عنها واحد بعد واحد وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال  
ما عرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة  
وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير  
الاجرام السماوية واشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك  
مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو  
كان أذكي الناس طبعاً إلا بوحى أو شئ يشبه الوحي بل لو قيل له ان الشمس أعظم  
من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعهده هذا القول جنونا من قائله  
وهذا شئ قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قيا لا يشك فيه من هو من أصحاب  
ذلك العلم وأما الذي أخرج في هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة  
أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو رام انسان  
اليوم من تلقاء نفسه ان يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل  
المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد  
الاسلام ما عدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك مستعصماً بوجود  
ذلك مفروغاً منه وهذا امر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل وفي  
العملية فانه ليس منها صناعة يقدر ان ينشأها واحد بعينه فكيف بصناعة  
الصنائع وهي الحكمة وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان الفينا ان تقدمنا  
من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتبارها بحسب ما اقتضته شرائط  
البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً  
للحق قبلنا منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نهينا  
عليه وحذرنا منه وعذرناهم فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء  
واجب بالشرع ان كان مقرائهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا  
الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذي

جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية  
 فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع من الناس إلى معرفة الله وهو  
 باب النظر المؤدى إلى معرفته حتى المعرفة وذلك غاية الجهل والبعث عن الله  
 تعالى وليس يلزم من أنه ان غوى غا وبالنظر فيها وزل زال إمام من قبل نقص  
 فطرته وإمام من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه  
 لم يجد معلمي يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر  
 من واحد منها ان تمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر  
 الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا  
 بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضر وموجوده فيه بالعرض ولذلك قال عليه  
 السلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لاسهال كان فيه فتزيد الاسهال به لما سقاه  
 العسل وشكك ذلك الله صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول ان مثل من منع  
 النظر في كتب الحكمة من هو اهل لها من أجل ان قوما من أراذل الناس قد  
 يظن بهم انهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء  
 البارد العذب حتى مات لان قوما شر قوابه فسا قوا فان الموت عن الماء بالشرق  
 أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري وهذا الذي عرض له هذه الصناعة هو  
 شئ عارض لساثر الصناعة فكيف من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورعه وخوضه في  
 الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا انجدهم وصناعاتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة  
 العملية فاذا لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية  
 ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية واذا تقرر هذا كله وكان يعتقد  
 معشر المسلمين ان شر يعتنا هذه الالهية حق وانها التي نهت على هذه السعادة  
 ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخالفاته وان ذلك متقرر عند  
 كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك  
 ان طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من  
 يصدق بالاقاويل الجدلانية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر

من ذلك ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطيبة كتصديق صاحب البرهان  
 بالاقاويل البرهانية وذلك انه لما كانت شر يعتنا هذه الالهية قد دعت  
 الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الامن بمجدها  
 عنادا بلسانه ولم تتقرر عنده طرق الدعاة فيها الى الله تعالى لا غفاله لذلك من  
 نفسه ولذلك خص عليه السلام بالبعث الى الاجر والاسود اعني لتضمن  
 شر يعمه طرق الدعاة الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ادع الى سبيل  
 ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن (واذا كانت  
 هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فافهم عشر المسلمين  
 نعم علم على القطع انه لا يودي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق  
 لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له واذا كان هذا كذا فان ادى النظر البرهاني  
 الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكنت عنه  
 في الشرع او عرف به فان كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة  
 ما سكنت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت  
 الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما ادى اليه البرهان  
 فيه او مخالفا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا لمطالب هناك تأويله  
 ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية  
 من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسمية الشيء بشيئه  
 اوسبيه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف  
 الكلام المجازي واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم  
 بالمجزي ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظني  
 والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادى اليه البرهان  
 وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل  
 العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد  
 اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجر به وقصده هذا المقصود من الجمع بين

المعقول والمنقول بل نقول انه مامن منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما  
 أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ  
 الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد وله هذا المعنى أجمع  
 المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان  
 تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلافه وفي المأول منها من غير التأويل  
 فلا شعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث الغزول والخنابلة تحمل ذلك  
 على ظاهره والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر  
 الناس وتباين مزاجهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة  
 فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالي هذا المعنى وردت  
 الإشارة بقوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله  
 والراسخون في العلم فان قال قائل ان في الشرع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها  
 على ظواهرها واشياء على تأويلها واشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يودي  
 البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهراً أجمعوا على تأويله قلنا  
 أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح  
 ولذلك قال أبو حامد مدو ابوالمعالي وعبرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من  
 خرق الاجماع في التأويل في امثال هذه الاشياء وقد يدل ذلك على ان الاجماع  
 لا يتقرر في النظر يات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس  
 يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا  
 محصوراً وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا  
 اعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل اليها في المسئلة مذهب كل  
 واحد منهم فيم انقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء  
 الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهراً وباطناً وان  
 العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد وان الناس طريقتهم واحد في علم  
 الشريعة واما وكثير من المصادر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع

ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا  
 يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا  
 الناس بما يعرفون انريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك  
 عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجتماع منقول الينا عن مسألة  
 من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخفى لوعصر من الاغصان من علماء  
 يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف  
 ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء  
 ويكتفي في حصول الاجماع فيها بان تنشر المسئلة فلا ينقل المنافيها خلاف فان  
 هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العمليات فان قلت  
 واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور في ذلك اجماع فما  
 تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فان ابا حامدة قد  
 قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بتقدم  
 العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر  
 الاجساد وحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما  
 في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه  
 احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في أمثال هذه  
 المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات  
 لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان  
 الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن  
 أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من  
 الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بانهم المؤمنون به وهذا  
 انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم  
 بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان به الا من قبل البرهان  
 فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون

بالبرهان وإذا كان بالبرهان فلا يكون الامع العلم التأويل لان الله عز وجل  
 قد أخبر ان لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة وإذا كان  
 ذلك كذلك فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع  
 مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف وإلى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد  
 قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تعالى قدس  
 وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمانيها  
 وذلك ان علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه  
 بالوجود على مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود فنشبه به العلمين  
 أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية  
 الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم  
 المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل المجلد المقول على العظيم  
 والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حديث شمل العلمين  
 جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا وقد أفردنا في هذه المسئلة قولنا  
 حركا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم  
 بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات  
 بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في  
 النوم من قبل العلم الازلي المدبر لكل والمستولى عليه وليس يرون انه لا يعلم  
 الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكلمات فان الكلمات المعلومة  
 عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الوجود والامر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى  
 اليه البرهان ان ذلك العلم منزوع عن ان يوصف بكل أو يجزئ فلا معنى  
 للاختلاف في هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أولا تكفيرهم (وأما مسئلة قدم  
 العالم) أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين  
 الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند  
 بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات

طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلغا في الواسطة  
فاما الطرف الواحد فهو موجود ووجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل  
ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهـ مذهب في حال الاجسام التي  
يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات  
وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين  
على تسميتها بمحدثات وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن  
شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما  
وهـ الما موجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل  
وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصنف من الموجود) الذي بين  
هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن  
شيء أعني عن فاعل وهـ مذهب العالم بأسره والكل منهم متفق على وجودهـ مذهب  
الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم  
ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهـ مذهب أيضا متفقون مع  
القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما  
يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا  
هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في  
المستقبل فهـ مذهب الوجود الاخر لا يعرفه بين أنه قد أخذ شبهة من الوجود  
الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما  
فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما  
حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من  
سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي  
فالمذهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان  
الاراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني ان تكون  
متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القدم والحديث في العالم

بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك وهذا كله مع ان  
 هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر  
 من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقبة وان  
 نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى  
 وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء يقتضي  
 بظاهرة ان وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان  
 اعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركه الفلك وقوله تعالى  
 يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يقتضي ايضا بظاهرة ان وجودا ثانيا  
 بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهرة  
 ان السموات خلقت من شيء والمتكلمون ليسوا في قوله هم ايضا في العالم على  
 ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم  
 المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه  
 الآيات ان الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم  
 قد قال به فرقة من الحكماء ويشبهه المختلفون في هذه المسائل الغويصة اما  
 مصيبون ماجورون وأما مخبطون معذرون فان التصديق بالشيء من قبل  
 الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري اعني انه ليس لنا  
 ان لا نصدق أو نصدق كما لنا ان نقوم أو لا نقوم واذا كان من شرط التكليف  
 الاختيار بالمصدق بالخطا من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم  
 معذورولذلك قال عليه السلام اذا جتهد الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطأ  
 فله اجر وای حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود فانه كذا أوليس بكذا  
 وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح  
 عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء  
 الغويصة التي كفهم الشرع النظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا  
 الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية



أو العملية فكان الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك  
الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو  
أما آثم وأما كافر وإذا كان يشترط في الحاكم في الحكم الحلال والحرام أن يجمع  
له اسماء الاحتماد وهو معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول  
بالقياس فكيف بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني أن يعرف  
الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين  
أما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما  
يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب والحكم الماهر إذا أخطأ في  
الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يقدر فيه أحد  
من الناس بل أن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر وإن وقع فيما بعد المبادئ  
فهو بدعة وهذه الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع  
أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة  
لجميع وهو هذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة  
الآخرة والشقاء الآخرة وذلك أن هذه الاصول الثلاثة تؤدي إليها  
أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق  
له من قبلها بالذي كاف معرفته أعني الدلائل الخطبية والجدلية والبرهانية  
فالجاحد لا مثال هذه الاشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند  
بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض إلى معرفة دلائلها لأنه إن كان من  
أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان وإن كان من أهل  
الجدل فبالجدل وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام  
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنون بي بر يد بأي طريق  
اتفق لهم من طريق الايمان الثلاث وأما الأشياء التي تحفاتها لا تعلم الا بالبرهان  
وقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم  
وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالا

وأشباهاها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان  
يقع التصديق بها بالدلة المشتركة لكافة الجميع أعني الجدلية والخطبية وهذا هو  
السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهري وباطني فان الظاهر هو تلك الامثال  
المضروبة لتلك المعاني التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي اصناف تلك  
الموجودات الاربع أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق  
كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتاج ان نضرب له امثالا وكان  
على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول  
كالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة اخراوية ههنا ولا شقاء وانه انما  
قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم وانها  
حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط واذا تقرر هذا فقد ظهر لك  
من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ  
فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة وههنا ايضا ظاهر يجب على  
اهل البرهان تأويله وجاهلهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير اهل البرهان له  
واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء  
وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام في السوداء اذا اخبرته ان الله في  
السماء اعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من اهل البرهان والسبب في ذلك  
ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني انه  
لا يصدقون بالشئ الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود  
ليس منسوب الى شئ متخيل ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا  
المكان وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر اعتقاد الجسمية  
ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثال هذه انها من المتشابهة وان الوقف في قوله  
تعالى وما يعلم تأويله الا الله واهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف  
انه من المؤل فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة  
البرهان وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين النصفين يقع فيه

شك في الحق. قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله وبحقه  
 آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لغواصة هذا  
 الصنف واشتباهاه والخطئ في هذا مذور أعني من العلماء فإن قيل فإذا تبين أن  
 الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء  
 في صفات المعاد وأحواله فنقول إن هذه المسئلة الأخرى فيها بين أن من الصنف  
 المختلف فيه وذلك أن ترى قومًا ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون إن  
 الواجب جعلها على ظاهرها إذ كان ليس ههنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر  
 فيها وهذه طريقة الأشعرية وقوم آخر ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء  
 يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً في هذا الصنف هو أبو حامد مددود وكثير  
 من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض  
 كتبه ويشبه أن يكون الخطئ في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب  
 مشكوراً أو مأجوراً وذلك إذا عترف بالوجود وتأول فيها نحواً من انحاء  
 التأويل أعني في صفة المعاد ولا في وجوده إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي  
 الوجود وإنما كان مجرد الوجود في هذه كفر لأنه في أصل من أصول الشريعة  
 وهو مما يقع التصديق به في الطرق الثلاث المشتركة للأحرار والاسود وأما من  
 كان من غير أهل العلم فالواجب جعلها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه  
 يؤدي إلى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر  
 فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل  
 فقد دطاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر وله هذا ما لا يجب الاتي به  
 التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها  
 إلا من هو من أهل البرهان وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها  
 الطرق الشعرية والخطبية أو الجدلية كما يصنع أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى  
 الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً أو ذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك  
 ولا يكن أكثر الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم وطرق بذلك قوم إلى

ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه ان يكون  
 هـ ذا أحد مقاصده يكتبه والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفطران لم يلزم  
 مذهب من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعة اشعري ومع الصوفية صوفي  
 ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر

يوما يمان اذا لا قيمت ذابن \* وان لقيت معديا فعدن

والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم الامن كان  
 من اهل العلم كما يجب لهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلها وان  
 كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين اخف لانه لا يقف على كتب  
 البرهان في الاكثر الا اهل الفطر الفاتقة وانما يؤتى هـ ذا الصنف من عدم  
 الفضيلة العامة والقراءة على غير ترتيب واخذها من غير معـ لم ولا كن سعيها  
 بالجملة صادما الى الشرع لانه ظلم لافضل اصناف الناس وافضل اصناف  
 الموجودات اذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها  
 من كان معدا لمعرفة على كنهها وهم افضل اصناف الناس فانه على قدر عظم  
 الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الوجهـ ل به ولذلك قال تعالى ان الشرك  
 لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان ثبته في هـ ذا الجنس من النظر اعنى التكلم بين  
 الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس  
 وشهرة هـ ذه المسائل التي ذكرناها لما استخرفنا انـ كتب في ذلك حرفا ولا ان  
 نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعذر لان شأن هـ ذه المسائل ان تذكر في كتب  
 البرهان والله الهادي والموفق للصواب وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع  
 انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر  
 الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة والاخر اوية  
 والشقاء الاخر اوى والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة  
 وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهـ ذه الافعال هو الذي يسمى العلم  
 العملي وهذه تنقسم قسمين احدهما افعال ظاهرة بدنية والعلم بهـ ذه هو الذي

يسمى الفقه والقسم الثاني افعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من  
 الاخلاق التي دعا اليها الشرع او نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد  
 وعلوم الاخرة والى هذا نتج ابو حامد في كتابه ولما كان الناس قد اضر بوا عن  
 هذا الجنس وخاصوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي  
 سبب السعادة سمى كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فترجع  
 فنقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم  
 صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك اهل العلم بالكلام وكانت طرق  
 التصديق الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلية والخطبية وطرق التصور  
 اثنتان اما الشيء نفسه واما مثاله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم ان يقبلوا  
 البراهين والاقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الاقاويل  
 البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلمها وكان  
 الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع وحب أن يكون الشرع يشتمل على جميع  
 انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها  
 ما هي عامة لا كثر الناس اعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطبية  
 والجدلية والخطبية اعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة ولا قل الناس وهي  
 البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالاكثر من غير اغفال لتبنيه  
 الخواص كانت اكثر الطرق المصريح بها في الشرع هي الطرق المشتركة  
 للاثنتين في وقوع التصور والتصديق وهذه الطرق هي في المبررة على  
 أربعة اصناف أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة في الامرين جميعا اعني  
 أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطبية أو جدلية وهذه  
 المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتهم مع كونها مشهورة أو مظنونة أن  
 تكون يقينية وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها وهذا الصنف  
 من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاهل له أو المتأول كافر والصنف  
 الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون

النتائج مثالاً للامور التي قصد انتاجها وهـ. ذاي يتطرق اليه التأويل أعني  
 لنتائجـ والثالث عكس هـ. ذاو هو ان تكون النتائج هي الامور التي قصد  
 انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير ان يعرض لها أن  
 تكون يقينية وهـ. ذايضاً لا يتطرق اليه تأويل أعني لنتائجـ وقد يتطرق  
 لمقدماته والرابع أن يكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض  
 لها أن تكون يقينية وتكون نتائج مثالاً لقصد انتاجه وهـ. ذه فرض  
 الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور أمرارها على ظاهرها وبالجملة فكل  
 ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو  
 ذلك التأويل وفرض الجمهور هو جعلها على ظاهرها في الوجهين جميعاً أعني في  
 التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظر  
 في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشـ تركبة بعضها على بعض في  
 التصديق أعني اذا كان دليل التأويل أتم اقناعاً من دليل الظاهر وامثال هذه  
 التأويلات هي جهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية  
 الى القوة الجذلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة  
 وان كانت المعتزلة في الاكثر اوثق اقوالاً واما الجمهور والذين لا يقدر على أكثر  
 من الاقوال الخاطيية فغرضهم أمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك  
 التأويل أصلاً فاذا الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل  
 أصلاً وهم الخطيبون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يو جد أحد سليم  
 العقل يعرى من هـ. ذه النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل  
 الجدل وهوؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة وصنف هو من  
 أهل التأويل اليقيني وهوؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة  
 الحكمة وهـ. ذه التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لاهل الجدل فضلاً عن  
 الجمهور ومنى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة  
 التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشـ تركبة أفضى ذلك بالصرح له

والمصرح الى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر واثبات  
 المؤول فاذا ابطال الظاهر عنده من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده  
 اذاه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن  
 يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطيبة أو الجدلية اعني الكتب التي  
 الاقاول الموضوع فيها من هذين الجنس كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب  
 ان يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع  
 وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب  
 هنا في قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال  
 عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور رالي فهمها مثل قوله تعالى  
 ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أنتم من العلم الا قليلا وما  
 المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرا لما كان دعائه للناس الى الكفر وهو  
 صدد عوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما  
 عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفاسفوا  
 وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه اعني  
 لا تقبل تأويلات وان الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور وفصاروا  
 بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم  
 في الدنيا والآخرة ومثال مقصدهم هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى  
 طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم  
 اقويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل  
 امراضهم وتجنب اضدادها ان لم يمكنه فيهم ان يصير جميعهم اطباء لان الذي يعلم  
 الأشياء المحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدي  
 هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضع لكم هذا الطبيب ليست  
 بحق وشرع في ابطالها حتى بطلت عندهم او قال أن لها تأويلات فلم يفهموها  
 ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال

يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة المرض اذ يدره هذا المصريح  
 لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم اعني حفظ الصحة لا بل ما  
 يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك هـ اذ ان  
 صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء ليكونهم لا يفهمون ذلك التأويل  
 فضا لان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يقول بهم الامر ان لا يروا ان  
 ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرضا يجب ان يزال فضا لان ان يروا ان ههنا  
 اشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور  
 ولمن ليس هو باهل له مع الشرع وان ذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن  
 الشرع كافر وانما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما لقائل ان يقول لانه  
 صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة  
 النفس اعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت  
 ويسردها اذا دامت والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة النفس وهذه  
 الصحة هي المصممة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطاها بالافعال الشرعية  
 في غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم  
 تتقون وقال تعالى ان ينال الله محومها ولا دعاؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال  
 ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب  
 العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب بالعلم الشرعي او العمل الشرعي  
 هذه الصحة وهذه الصحة هي التي ترتب عليها السعادة الاخرى وعلية ضدها  
 الشقاء الاخرى فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات  
 الصحيحة في الكتب الجهورية فضلا عن الفاسد والتأويل الصحيح هي الامانة  
 التي جعلها الانسان فاني ان يحملها واشفق منها جميع الموجودات اعني المذكورة  
 في قوله تعالى انا عرصنا الامانة على السموات والارض والجبال الاية ومن  
 قبل التأويلات والظن بانها يجب ان يصرح بها في الشرع نشأت ففرق  
 الاسلام حتى كفر بعضهم ببعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها



فأولت المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك  
 فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا فافوقوا الناس من قبل ذلك في شئنا  
 وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل الفرق ريق وزائد إلى  
 هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها إلا مع الجمهور  
 ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف  
 عليه ما دنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الأصول التي بنت  
 عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية فإنها تتجسد كثير من الضروريات مثل  
 ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب  
 الضرورية للسببات والصور الجوهريّة والوسائط ولقد تعدى نظارهم في  
 هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود  
 الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون  
 والضالون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم  
 الإيمان أعني من قبل أنهم لم يعرفوا إلى الطرق هي الطرق المشتركة للجميع  
 التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا أن ذلك طريق واحد فخطئوا  
 مقصد الشارع وضلوا وأضلوا فإن قيل فاذالم تكن هذه الطرق التي سلكها  
 الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة إلى قصد الشارع  
 لتعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فإلى الطرق هي هذه الطرق  
 في شريعتنا هذه قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فإن  
 الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس  
 والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه  
 ليس يلغى طرق مشتركة لتعليم الجمهور وأفضل من الطرق المذكورة قيمة  
 فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير  
 موجود فقد أبطل حكمها وأبطل فعلها المقصود في إفادة السعادة الانسانية  
 وذلك ظاهر جدامن حال الصدر الأول وحال من أتى بعدهم فإن الصدر الأول

انما صار الى الفضيحة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون  
 التأويلات فيها ومن كان منهم وقف على التأويل لم ير ان يصرح به وأمام من أتى  
 بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثراختلافهم وارتفعت  
 محبتهم وتفرقوا فربما فيجب على من أراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة  
 ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتمط منه الاستدلالات الموجودة في شيء  
 مما كلفنا اعتقاده ويحتمل في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير ان يتأول  
 من ذلك شيئا الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع فان  
 الاقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبهه ان يبلغ من  
 نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من  
 أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فاذا الاقاويل  
 الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على  
 الانحياز احدها انه لا يوجد ما يتم اقتناعا وتصديقا للجميع منها والثانية انها  
 تقبل النصرة بطبيعتها الى ان تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت  
 مما فيها تأويل الا أهل البرهان والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق  
 على التأويل الحق وهو الذي لا يوجد في مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب  
 المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا  
 هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وانا انشاء  
 الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعمى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي  
 بعد فان النفس مما تخال هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة  
 في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه  
 الى الحكمة فان الاذية من الصديق هي أشد اذية من العدو أعني ان الحكمة  
 هي صاحبة الشريرة والاخت الرضيعة فالاذية ممن ينسب اليها أشد الاذية  
 مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبان بالطبع  
 المتحابان بالجواهر والغريزة وقد اذاها ايضا كثير من الاصداقاء الجاهل من

ينسبون انفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل و يوفق الجميع لمحبتته ويجمع قلوبهم - ثم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنا آن بفضله ورحمته وقد رفع الله كثير من هذه الشرور والجبهالات والمسالك المضلات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسالك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهو ومن معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكاملين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعر يف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزبغة والبدء المضلة تصنيف الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ أبو البند محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (وبعد) \* حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته واطاع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصود رسالته نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته وتخويف المبطلين من أمته وانه كشف لهم ان من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به وصحاحاته التامة على أمين وحيه وخاتم رساله وعلى آله واسرته فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول افر دناه مطابقة الحكمة للشرع وامر الشريعة بها وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وان الظاهر منها فرض الجمهو وروان المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهو وفرضهم فيه حله على ظاهره وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء ان يفصحوا بتأويله للجمهو وكما قال على رضي الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون اتريدون ان يكذب الله ورسوله فقد رأت ان أخلص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهو ورعا عليها وتحرى في ذلك كله

مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد  
اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق  
ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من  
خالفه امام مبتدع واما كافر مستباح الذمة والمال وهذا كله عدول عن مقصد  
الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة واشهر هذه  
الطوائف في زماننا هذا أربعة الطائفة التي تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى  
اكثر الناس اليوم انهم أهل السجدة والتي تسمى بالمعتزلة والطائفة التي تسمى  
بالماتنية والطائفة التي تسمى بالمشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في  
الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثير من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى  
تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التي قصد  
بالجمل علم اجميع الناس وان من زاعغ عنها فهو واما كافر واما مبتدع واذا تؤملت  
جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جملها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة  
وانما أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان  
الابها واتحري في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا  
في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح وأبتدئ من  
ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقد به الجمهو ر في الله تبارك وتعالى  
والطرق التي سلكهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز يؤنبه بدأ من ذلك  
بمعرفة الطريق التي تقضي الى وجود الصانع اذا كانت أول معرفة يجب ان  
يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك  
فنقول أما الفرق التي تدعى (بالمشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود  
الله تعالى هو السمع لا العقل أعني ان الايمان بوجوده الذي كاف الناس  
التصديق به يلاقي فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى  
منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرق الضالة الظاهر  
من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نص بها للجميع

مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انه  
يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري  
بادلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا ايها الناس اعبدوا  
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى انى الله شك فاطر  
السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وليس لقائل ان يقول  
انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعنى لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه  
عن هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو احدا الى الاسلام الا  
عرض عليه هذه الادلة فان العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك  
قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان  
يوجد من الناس من تباع به قدامة العقل وبلادة القرية الى ان لا يفهم شيئا  
من الادلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو اقل الوجود  
فاوجد فغرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الخشوية مع ظاهر  
الشرع (واما الاشعرية) فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا  
يكون الا بالعقل لكان سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي  
نبيه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقة قتهم المشهورة  
انبتت على بيان ان العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول  
بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزء وان الجزء الذي لا يتجزء محدث والاجسام  
محدثة بحدوثه وطريقة قتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء وهو  
الذي يسمونه الجوهرية الفردية طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياضة  
في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غريبة هائلة ولا  
مغضية يقيم الى وجود الباري وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما  
يقولون ان يكون له ولا بد من فاعل محدث ولا يمكن يعرض في وجود هذا المحدث  
شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث لسنا  
نقدر ان نجعله أزليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلا نه يفتهقر الى محدث وذلك

المحدث الى محدث وغير الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه ازيلًا فانه  
 يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات ازيلًا فتكون المفعولات ازيلية والحادث  
 يجب ان يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل حادث  
 عن فاعل قديم فان المفعول لابد ان يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسمون ذلك  
 فان من اصولهم ان المعارض للحادث حادث وايضا ان كان الفاعل حينما يفعل  
 وحينما لا يفعل وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه  
 بالآخرى فيسئل مثل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة في غير الامر  
 الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان الفعل الحادث كان  
 بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لان الارادة غير الفعل المتعلق  
 بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده  
 حادثا وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما  
 كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم احد ثلاثة امور اما ارادة حادثة وفعل  
 حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس  
 يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة  
 ووضع الارادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفر من  
 مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي  
 شرط الفعل لا الفعل وايضا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث  
 دهر الانهائية له اذ كان الحادث معدوما دهر الانهائية له فهي لا تتعلق بالمراد في  
 الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له ومانهاية له لا  
 ينقضي فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر لانهاية له وذلك  
 ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات  
 الفلك وايضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لابد ان  
 يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان  
 لم يكن في المراد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي

اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى  
 من عدمه الى ما في هذا كله من التشعب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها  
 العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من  
 هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وايضا فان الطرق التي سلك  
 هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جعت بين هذين الوصفين معا عني ان الجمهور  
 ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصح للعلماء ولا  
 للجمهور ونحن نقبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في ذلك  
 طريقان أحدهما وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ببنى على ثلاث مقدمات  
 هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم احداها ان الجواهر  
 لا تنفك من الاعراض أي لا تخلو منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة ان  
 ما لا ينفك عن الحوادث حادث عني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدمة  
 الاولى وهي القائلة ان الجواهر لا زعمى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام  
 المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزئية التي لا  
 ينقسم وهو الذي يريدونه بالجواهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك ان  
 وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده اقاويل متضادة شديدة  
 التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وانما ذلك لصناعة  
 البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التي يستعملها الاشعرية في  
 اثباته هي خطيبة في الاكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو انهم يقولون  
 ان من المعلومات الاول ان القيل مثلا انما نقول فيه انه أعظم من النملة من  
 قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك  
 الاجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تتركب ففنها  
 يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة  
 فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك ان هذا يصدق في العدد اعني  
 ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه أعني

الوحدات وأما الحكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الحكم المتصل  
 انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول في العدد انه أكثر وأقل  
 ولا نقول أكثر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعدادا ولا  
 يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد  
 بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعنى الاعظام  
 الثلاثة التى هي الخط والسطح والجسم وايضا فان الحكم المتصل هو الذى  
 يمكن ان يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا وليس  
 يمكن ذلك في العدد لكن يعارضه هذا ايضا ان الجسم وسائر اجزاء الحكم  
 المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم او الى شئ غير  
 منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى  
 منقسم طاردا لسؤال ايضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم  
 فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشئ المتناهى اجزاء لانها لا نهاية لها ومن  
 المعلومات الاول ان اجزاء المتناهى متناهية ومن الشكوك المعاصرة التى  
 يلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجسم الذى لا يتجزأ أما القابل لنفس الحدوث  
 فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحدوث فقد ارتفع الحدوث فان من  
 أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث  
 من موجود ما والموجود ما أيضا فقد يستلون ان كان الموجود يكون من غير  
 عدم فيماذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان  
 كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما  
 وجد وقرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود  
 وهذا هو الذى اضطر المعتزلة الى ان قالت ان فى العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا  
 يلزمهم ان يوجد ما ليس بوجود بالفعل موجود بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم  
 ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوة صناعة الجدل  
 حلالا فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ المعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة



للجسم هو رفان طرقة معرفة الله أو ضح من هـ هذه على ما سنبين من قولنا بعد  
 وأما المقدمة الثانية وهي القائلة أن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة  
 مثـ كوك فيهما وخفاء هـ هذا المعنى فيها الخفاء في الجسم وذلك أنا انما شاهدنا  
 بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد  
 في كليهما الى الغائب فإن كان واجبا في الأعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى  
 الغائب اعني ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقط  
 يجب ان يفعل ذلك في الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على  
 حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشـ كوك في الحاقه بالشاهد  
 الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لاهو ولا  
 اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من امر حركته وهي الطريق التي  
 تقضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص وهي التي خص  
 الله به ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم لما كوت السموات  
 والارض وليكون من الموقنين لان الشك كاه انما هو في الاجرام السماوية  
 وأكثر النظارات هو اليها واعتقدوا انها آلهة وايضا فان الزمان من الأعراض  
 ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان  
 فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان وايضا فان المكان  
 الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور  
 حدوثه ايضا لانه ان كان خلاه على رأى من يرى ان الخلاه والمكان يحتاج ان  
 يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاه آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط  
 بالمتكون على الراى انما لا يلزم ان يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى  
 جسم ويمر الامر الى غير نهايته وهذه كلها شكوك غريبة وادلتهم التي  
 يلتمسون بها بيان ابطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقديم ما يحس  
 منها حادثا اعني من يضع ان جميع الأعراض غير حادثه وذلك انهم يقولون ان  
 الأعراض التي يظهر للحس انها احادثة ان لم تكن حادثه واما ان تكون منتقلة

من محل الى محل واما ان تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم  
 يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما  
 بان من قواهم ان ما يظهر من الاعراض حادثة فوحد لا ما لا يظهر حدوثه  
 ولا ما لا يشك في أمره مثل الاعراض الموجودة في الاجرام السماوية من  
 حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى  
 قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطي الا حيث النقطة معقولة بنفسها وذلك  
 عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب واما المقدمة الثالثة وهي القائلة  
 ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن  
 أن تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها  
 والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها بخصوص مشار اليه كأنك قلت ما لا يخلو  
 عن هذا السواد المشار اليه فالما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو عن  
 عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرر ووه ان يكون الموضوع  
 له حادثا لانه ان كان قد عا فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضنا ان لا يخلو  
 هذا خلا لا يمكن واما المفهوم الاول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث  
 المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد  
 أعني الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية امام متضادة واما غير متضادة كأنك  
 قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون  
 واحد بعد آخر ولهذا المشاعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة  
 راما شدها وتقويتها بان بينوا في زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد  
 اعراض لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضوع ان لا يوجد منها  
 في المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لانهاية لها وذلك يؤدي  
 الى امتناع الوجود منها أعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انقضاء  
 ما لانهاية له ولما كان ما لانهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه  
 أعني المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي

ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا  
 ذلك برجل قال لرجلي لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لا نهاية لها  
 فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابد اوه - هذا التمثيل ليس بصحيح  
 لان في هـ - هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله  
 وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود فاشترط هو ان  
 يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية  
 لها وهي التي يعطيه فيها دنائير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهـ هذا التمثيل بين من  
 أمره انه لا يشبه المسألة الممثل بها وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء  
 لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي  
 بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة  
 فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض  
 عنها ما ينهيها (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب  
 فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان  
 بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعدا من الارض فقد ابتلت الارض  
 وان كان ابتلت الارض فقد كان مطرا وان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم  
 فقد كان غيم واما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان  
 وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهاية  
 ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل  
 ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي هو الاب وهو  
 المصور له ويكون الاب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يتمتع ان يوجد  
 ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له ان يفعل بالآلة متبدا له انما خلاص لانهاية لها  
 وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم من  
 هذه الأشياء انه برهان فليس برهان ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجهل وراعى  
 البراهين البسيطة التي كاف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبين لك

من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية  
فهى التى استنبطها ابوالعالي فى رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين  
احدهما ان العالم بجمع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون  
من الجائز مثلا اصغر مما هو واكبر مما هو او بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه  
او عدد اجسامه غير العدد الذى هو عليه او تكون حركة كل متحرك منها الى جهة  
ضد الجهة التى يتحرك اليها حتى يمكن فى الجران يتحرك الى فوق وفى النار الى  
اسفل وفى الحركة الشرقية ان تكون غربية وفى الغربية ان تكون شرقية  
والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث اى فاعل صيرمه باحدى الجائزين  
اولى منه بالاخر فالقدمة الاولى فهى خطبية وفى بادئ الراى وهى اما فى  
بعض اجزاء العالم فظاهر كذبهانية نفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقه  
غير هذه الخلقة التى هو عليها وفى بعضه الاخر فيه مشكوك مثل كون الحركة  
الشرقية غربية والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان  
يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها او تكون من العال الخفية على  
الانسان ويشبهه ان يكون ما يعرض للانسان فى اول الامر عند النظر فى هذه  
الاشياء يشبهها بما يعرض ان ينظر فى اجزاء المصنوعات من غير ان يكون من  
اهل تلك الصنائع وذلك ان الذى هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما فى تلك  
المصنوعات او اجسامها يمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك  
المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من اجله اعنى غاية فلا يكون فى ذلك  
المصنوع عنده هذا موضع حكمة واما الصانع والذى يشارك الصانع فى شئ  
من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس فى المصنوع الاشئ واجب  
ضرورى اولى يكون به المصنوع اتم وافضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو  
معنى الصناعة والظاهر ان الخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فبجان  
الخلق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطبية قد تصلح لاقتناع الجميع ومن  
جهة انها كاذبة ومطلبة للحكمة الصانع ليست تصلح لهم وانما صارت مبطللة

للحكمة لان الحكمة ليست شيئا اكثر من معرفة اسباب الشئ واذالم تكن الشئ  
 اسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود  
 فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا  
 اسباب ضرورية في وجود الامور المتنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلا ولا حكمة  
 تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واي حكمة كانت تكون في الانسان لو  
 كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأق باى عضو اتفق او بغير عضو حتى يكون  
 الابصار مثلاً يتأق بالاذن كما يتأق بالعين والشم بالعين كما يتأق بالانف وهذا كله  
 ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكيماً تعالى وتقدس اسمائه  
 عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يدعى لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى  
 ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه  
 الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار  
 فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول وههنا  
 قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن ان يعود  
 ضروري ما من قبل فاعله الا لو انقلب طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري فان  
 قيل انما يعني بقوله ممكن باعتبار ذاته أى انه متى قوهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو  
 قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن  
 للحرص على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استخبرنا القول الى  
 ذكره فلان رجوع الى حيث كنا نقول فاما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز  
 محدث فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فاجاز افلاطون  
 ان يكون شئ جائزاً ليا ومنعه ارسطو وهو مطالب عويص وان نبين حقيقة  
 الا اهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادته في  
 الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالي فانه وام ان يبين هذه  
 المقدمة بمقدمات احدها ان الجائز لا بد له من مخصص يجعله باحد الوصفين  
 الجائزين اولى منه بالثاني والثانية ان هذا المخصص لا يكون الامر يداو الثالثة

ان الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أى عن  
 فاعل مرید من قبل ان كل فعل فاما ان يكون عن الطبيعة واما عن الارادة  
 والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين الممائلين أعني لا تفعل الممائل دون  
 ممائله بل تفعلها امثال ذلك ان السقمونية ليست تجذب الصفراء التى فى  
 الجانب الايمن من البدن مثلاً دون التى فى اليسر واما الارادة فهى التى تختص  
 بالشئ دون ممائله ثم أضاف الى هذه أن العالم ممائل كونه فى الموضع الذى  
 خلق فيه من الجوالذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك الموضع من  
 ذلك الخلاء فانتهج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة  
 هى التى تخص أحد الممائلين صحيحة والقائلة أن العالم فى خلاء محيط به كاذبة أو  
 غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن  
 يكون قديماً لانه ان كان محدثاً احتاج الى خلاء واما المقدمة القائلة أن الارادة  
 لا يكون عنها الامراد محدث فذلك شئ غير بين وذلك أن الارادة التى بالفعل  
 فهى مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد  
 المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما  
 بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بد  
 حادث بالفعل وان كانت الارادة التى بالفعل قديمة والمراد الذى بالفعل قديم  
 واما الارادة التى تتقدم المراد فهى الارادة التى بالقوة أعني التى لم يخرج  
 مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحديث المراد ولذلك  
 هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج  
 مرادها الى الفعل اذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع  
 المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد والظاهر من  
 الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة  
 ولا حادثة بل صرح بما لا يظهر منه ان الارادة موجودة موجودات حادثة  
 وذلك فى قوله تعالى انما أمرنا لشيء اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان

ذلك كذلك لان الجهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق  
أن الشرع لم يصرح في الارادة لا بحدوث ولا بقديم لكون هذا من المتشابهات  
في حق الاكثر وليس بايدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة  
حادثة في موجود قديم لان الاصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الارادة بمحل  
قديم هو المقدمة التي بينها وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا  
المعنى بيانا أتم عند القول في الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق  
المشهورة للأشعرية في السلولك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية  
يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبثقة في  
الكتاب العزيز على المعنى اعني بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق  
الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون  
يقينية والثاني ان تكون بسيطة غير مركبة اعني قليلة المقدمات فتكون  
تناجها قريبة من المقدمات الاول (وامات الصوفية) فطرقهم في النظر ليست  
طرقا نظرية اعني مركبة من مقدمات واقعية وانما يزعمون ان المعرفة بالله  
وبغيره من الموجودات شئ يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض  
الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطالب ويحتجون لتصحیح هذا ابوابا  
من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله تعالى  
والذين جاءهم اهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثل قوله ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا  
الى أشباه ذلك كثيرة يظن انها حاضرة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه  
الطريقة وانما سلمنا وجودها بانها ليست عامة للناس بما هم مناس ولو كانت  
هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولو كان وجودها  
بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق  
النظر نعم لسنا ننكر ان تكون اماثة الشهوات شرط في صحة النظر مثلما تكون  
الحكمة شرطا في ذلك لان اماثة الشهوات هي التي تغيب المعرفة بذاتها وان كانت  
شرطا فيها كما ان الحكمة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه

الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جماتها حثا أعنى على العمل لا  
 انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي  
 قلنا وهذا من عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه (وأما المعـتـزلة) فانه لم يصل  
 اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقتف منه على طرقهم التي يملكوها في هذا  
 المعنى ويشبهه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين  
 ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع  
 منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فما  
 هي الطريقة الشرعية التي نبيه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان  
 الله عليهم (قلنا) الطريق التي نبيه الكتاب العزيز عليها ودعا الى كل من بابها  
 اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تخصم في جنس أحدهما طريق الوقوف  
 على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دليل  
 العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل  
 اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع  
 فالما الطريقة الاولى فتنبني على اصلين أحدهما ان جميع الموجودات التي  
 ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من  
 قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما  
 كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار  
 والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان  
 الذي هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له  
 والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة  
 الارض والماء والنار والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية في اعضاء البدن  
 واعضاء الحيوان اعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى  
 منافع الموجودات داخلية في هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد ان يعرف  
 الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (واما) دلالة



الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه  
 الطريقة تنبئ على أصاين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما  
 ان هذه الموجودات مخترعة وهما معروفة بنفسه في الحيوان والنبات كما قال  
 تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولا جنة وواله الاية فاما نرى  
 اجساما جارية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجودا للحياة ومنعما  
 لها وهو الله تبارك وتعالى واما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفترق  
 انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل  
 غيره ضرورة واما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين  
 الاصلين ان الموجود دفاع لا مخترع له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد  
 المخترعات ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف  
 جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم  
 يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى اولم  
 ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وكذلك ايضا من  
 تتبع معنى الحكمة في موجوده موجودا عن معرفة السبب الذي من اجله خلق  
 والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية اتم فهذان الدليلان هما  
 دليل الشرع واما ان الآيات المنبهة على الادلة المنغضية الى وجود الصانع  
 سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسيتين من الادلة فذلك بين لمن  
 تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان الآيات التي في  
 الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة انواع اما الآيات  
 تتضمن التنبية على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبية على دلالة الاختراع  
 واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فالآيات التي تتضمن دلالة العناية  
 فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجمال اوتاد الى قوله وجنات  
 الفا فاومثل قوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقرا  
 منيرا ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الاية ومثل هذا كثير في

القرآن وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فليمنظر  
 الإنسان ثم خلق خلقاً من ماء دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون إلى الأبل  
 كيف خلقت الآية ومثل قوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له أن  
 الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى  
 حكاية عن قول إبراهيم أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض إلى  
 غير ذلك من الآيات لا تحصى وأما الآيات التي تجمع الدلالات فهي كثيرة أيضاً  
 بل هي إلا كثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من  
 قبلكم إلى قوله فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون فإن قوله الذي خلقكم والذين  
 من قبلكم تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء  
 بناءً تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الأرض الميتة  
 أحييناها وأخرج من خلالها حبا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكرون في خلق  
 السموات والأرض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار  
 وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق  
 هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبيههم على ذلك  
 بما جعل في قلوبهم من أدراك هذا المعنى وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في  
 طباع البشر الإشارة بقوله تعالى وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم  
 إلى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على كائن وكده طاعة الله في الاعتراف  
 به وإمثال ما جاءت به رسالته أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء  
 الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك  
 وتعالى ثم هد الله لآله الأهل والأولاد الملائكة والوالد لم قائماً بالقسط لا اله  
 الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه  
 هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى وإن من شيء الا يسبح بحمده  
 ولا كن لا تفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع منحصرة  
 في هذين الجنسيتين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين

هما باعنا نهما طريقة الخواص وأعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم المحس واما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذ كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالتين من قبل الأكثر فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعان التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط واما مثال الدهرية في هذا الذين هم يدوا الصانع سبحانه فمثال من احس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

### ﴿القول في الواحداية﴾

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية فهى معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق واحداية الشريعة أيضا وهى معرفة انه لا اله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التي تضمنت هذه الحكمة والايجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفي قلنا أما نفي الألوهية عن سواء فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز

وذلك في ثلاث آيات احداها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا والثانية  
 قوله تعالى ما اتخذنا الله من ولد وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق  
 ولله لا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان  
 معه آلهة كما تقولون اذا لا تبغوا الى ذى العرش سبيلا فاما الآية الاولى فدلائلها  
 مغروزة في الفطر بالطبع وذلك انه من المعالوم بنفسه انه اذا كان ملة كان كل  
 واحد منهم ما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما مدينة  
 واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان  
 فعلا معا ان تفسد المدينة الواحدة الا ان يكون احدهما يفعل وينهى الآخر  
 عطلا وذلك منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فهو لان من نوع واحد على  
 محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله  
 لفسدنا وما قوله اذا ذهب كل اله بما خلق فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة  
 مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها  
 مطيعا لبعض ان لا يكون عنهما وجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان  
 لا يكون موجودا عن آلهة متفينة الافعال واما قوله تعالى قل لو كان معه آلهة  
 كما تقولون اذا لا تبغوا الى ذى العرش سبيلا فهي كآية الاولى اعني انه برهان  
 على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فهم ما آلهة قادرة على  
 ايجاد العالم وخلقهم غير الاله الموجود حتى تكون نسبتهم من هذا العالم نسبة  
 الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فـ كان يوجد موجودان متماثلان  
 ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لا ينسبان الى محل واحد نسبة  
 واحدة لانه اذا تحددت النسبة اتحد المنسوب اعني لا يجتمعان في النسبة الى محل  
 واحد كما لا يحلان في محل واحد اذا كانا معاشا نهما ان يقوما بالمحل وان كان  
 الامر في نسبة الاله الى العرش هذه النسبة اعني ان العرش يقوم به لانه يقوم  
 بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما فهذا  
 هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدة واما الفرق بين العلماء

والجمهور في هذا الدليل ان العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون اجزائه  
بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلم الجمهور ومن ذلك  
ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علواً  
كبيراً تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح  
بحمده ولكن لا تفقهون تسبحهم انه كان حليماً غفوراً واما ما تكلف الاشعرية  
من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة  
فشيء ليس مجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس مجرى  
مجرى الطبيعة فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا وأما كونه لا مجرى مجرى  
الشرع فلان الجمهور لا يدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن ان يقع  
لهم به اقناع وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين بأكثر لجازان مختلفا واذا اختلفا لم يحل  
ذلك من ثلاثة اقسام لا رابع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لا يتم مراد  
واحد منهما واما ان يتم مراد احدهما ولا يتم مراد الاخر قالوا ويستحيل  
ان لا يتم مراد واحد منهما لان لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا  
ولا معدوما ويستحيل ان يتم مرادهما معا لانه كان يكون العالم موجودا معدوما  
فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبطل مراد الاخر فالذي بطلت ارادته عاجز  
والعاجز ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في العقل  
ان يختلفا قياسا على المردين في الشاهد يجوز ان يتفقا وهو أليق بالآلهة من  
التخلاف واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنع  
واذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعالهم ما اولوا اتفاقا كانت تتعاون  
لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فلعل هذا يفعل بعضا والاخر بعضا  
ولعلهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التشكك لا يليق بالجمهور والجواب  
في هذا ان يشكك من الجدلين في هذا المعنى ان يقال ان الذي يقدر على  
اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شيء  
فاما ان يتفقا واما ان يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل وأما التمداد فهو

نقص في حق كل واحد منهم - ما والاشبه به ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين  
 فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد ما يوجد على واحد فاذا ليس  
 ينبغي ان يفهمهم من قوله تعالى ولعل بعضهم على بعض من جهة اختلاف  
 الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقها - ما فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها  
 على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن  
 من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجب في كلام أبي المعالي اشارة  
 الى هذا الذي قلناه وقد يدل على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من  
 الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم  
 غير المحال الذي أفضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى  
 اليه الدليل الذي زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر  
 الى ثلاثة اقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي  
 يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المتصل ويعرفونه هم في صناعتهم  
 بدليل السبب والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة  
 المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المتصل ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر  
 تبين له الفرق بين الدليتين وأيضا فان المحالات التي أفضى اليها دليلهم غير المحال  
 الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم هو  
 ان يكون العالم اما لا موجودا ولا معدوما اما ان يكون موجودا معدوما واما  
 ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من  
 واحد والمحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وإنما  
 عاقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا في وقت  
 الموجود فكانه قال لو كان فيهم ما آلهة الا الله لو وجد العالم فاسدا في الآن ثم  
 استثنى انه غير فاسد فواجب الا ان يكون هنالك الاله واحد فقد تبين من  
 هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود الباري  
 سبحانه ونفي آلهية عمن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني

لا اله الا الله فنظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما  
بهذه الطريق التي وصفناها وهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الاسلامية  
ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الادلة وان صدق بهذه الكلمة فهو  
مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

### الفصل الثالث في الصفات

وأما الاوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد مدله العالم بها  
فهى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة العلم والحياة والقدرة  
والارادة والسمع والبصر والكلام فاعلم فقد نبه الكتاب العزيز على  
وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى الا يعلم من خالق وهو اللطيف الخبير ووجه  
الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى اجزائه اعنى كونه صنع  
بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك  
المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ما قبل  
الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى  
البيت فادرك ان الاساس انما صنع من أجل الحائط وان الحائط من أجل  
السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هى صفة  
قديمة اذا كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقتا مالا لكن ليس ينبغى  
ان يتعمق فى هذا فيقال بما يقول المتكلمون انه بعد لم يحدث فى وقت حدوثه  
بعد لم قدیم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم لم بالحادث فى وقت عدمه وفى وقت  
وجوده علما واحدا وهذا غير معقول اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا  
للوجود ولما كان الوجود تارة يوجد دفعة لا ونارة يوجد دفعة وجب ان يكون  
العلم بالوجودين مختلفا اذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل  
وهذا شئ لم يصرح به الشرع بل الذى صرح به خلافه وهو انه بعد لم المحدثات  
حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات  
الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فينبغى ان يوضع فى الشرع انه عالم

بالشئ قبل ان يكون على انه سيكون وعالم بالشئ اذا كان على انه قد كان وعالم  
 بما قد تلف انه تلف في وقت تلفه وهـ ذاهو الذي تقتضيه اصول الشرع  
 وانما كان هذا هكذا لان الجهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا  
 المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم  
 يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به  
 حادث لان ما لا يتغير عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه  
 المقدمة فاذا الواجب ان تقر هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال انه يعلم حدوث  
 المحداث وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هذه بدعة في  
 الاسلام وما كان كذلك نسبيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة  
 العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين  
 يجب ان ينتقل فيه المحرك من الشاهد الى الغائب وما قالوا في ذلك صواب  
 وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها اذا كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل  
 العالم ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادرا فاما ان يقال انه  
 مر يدلا لمور المحادثة قديمة قديمة وشئ لا يعقله العلماء ولا يقنع الجهور  
 أعني الذين بلغوا رتبة الجدول بل ينبغي أن يقال انه مر يدلا كونه الشئ في وقت  
 كونه وغير مر يدلا كونه في غير وقت كونه كما قال تعالى انما قولنا لشيئ  
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه ليس عند الجهور كما قلنا شئ يضطرهم  
 الى ان يقولوا انه مر يدلا لمحادثات بارادة قديمة الى ما توهمه المتكلمون من  
 الذي تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له قلنا  
 ثبت له من قياس صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس  
 شئاً أكثر من ان يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه  
 أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك من جملة  
 افعال الفاعل واذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقى أعني الانسان يقدر  
 على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحري ان يكون ذلك واجبا



في الفاعل المحقق ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو ان يكون بواسطة  
 وهو اللفظ واذا كان هـ هذا كذا وجب ان يكون هـ هذا الفعل من الله تعالى  
 في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بد  
 مخلوقا بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحييا أي بغير واسطة لفظ بخلافه  
 بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ  
 يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هـ هذه الاطوار الثلاثة الاشارة  
 بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل  
 رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه  
 بغير واسطة لفظ بخلافه بل بانكشف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب  
 كما قال تبارك وتعالى فكان قاب قوسين أو أدنى فالوحي إلى عبده ما وحي ومن  
 وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة اللفظ يخلقها في نفس الذي  
 اصطفاه بكلامه وهذه هو كلام حقيق وهو الذي خص الله به موسى ولذلك  
 قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وأما قوله أو يرسل رسولا فهذا هو القسم  
 الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقاه إلى  
 العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء  
 ان القرآن كلام الله فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله قدسم وان اللفظ  
 الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا بان لفظ القرآن الالفاظ التي  
 ينطق بها في غير القرآن أعني ان هـ هذه الالفاظ هي فعل لنا بان الله والالفاظ  
 القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هـ هذا على هـ هذا الوجه لم يفهم هـ هذه الصورة  
 ولا يفهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله وأما الحروف التي في المصحف فانما  
 هي من صنعنا بان الله وانما وجب لها التعظيم لانها الدالة على اللفظ المخلوق لله  
 وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى أعني لم يفصل  
 الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال انه غير  
 مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشهرية قد نفوا ان يكون المنكاه فاعلا

لا كلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يهـترفوا ان الله فاعل  
 لكلامه ولمساعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقول الكلام بذاته ظنوا انهم  
 يلزمهم عن هـذين الاصلين ان يكون الله فاعـلا لا كلام بذاته فتكون ذاته  
 محللا للحوادث فلو المتكلم ليس فاعـلا لا كلام وانما هي صفة قديمة لذاته  
 كالعلم وغير ذلك وهذا يصـدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي  
 يدل على ما في النفس وهو اللفظ والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو ما فاعـله  
 المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهـذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق  
 واللفظ عنـده هؤلاء من حيث هو فاعـل فليس من شرطه ان يقوم بفاعـله  
 والاشعرية تـتمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهـذا صحيح في الشاهد  
 في الكلامين معاني كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما في الخالق فكلام  
 النفس هو الذي قام به فاعـلا الدال عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت  
 ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت ان يكون المتكلم فاعـلا  
 للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت ان يكون المتكلم فاعـلا لا كلام باطلاق  
 أنكرت كلام النفس وفي قول كل واحد من الطائفتين جزء من الحق  
 وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا وأما صفتا السمع والبصر انما أثبتتهما  
 الشرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصان بجهان مدركة  
 في الموجودات ليس يدركهما العقل ولما كان الصانع من شرطه ان يكون  
 مدركا لكل ما في المصنوع وجب ان يكون لهـذا ان الادراك فواجب  
 ان يكون عالما بمدركات البصر وعالمًا بمدركات السمع اذ هي مـصنوعات لهـ  
 وهـذه كلها منبـهتة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على  
 وجود العلم لهـ وبالجملة فـما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود فيقتضي ان يكون  
 مدركا لجميع الادراكات لانه من العيب ان يعبد الاله انسان من لا يدرك  
 انه عابد كما قال تعالى يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا  
 وقال تعالى افتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم فهـذا القـدر

عما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع ان يعلمه  
الجمهور ولا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب

السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفة  
نفسية أو صفة معنوية وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام  
معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها  
الذات لمعنى قائم فيها فان الأشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات  
معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحي  
بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق  
جسما لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم  
وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا  
ان كل واحد منها قائم بنفسه فאלله كثيرة وهذا قول النصاري الذين زعموا  
ان الأقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا القد كفر  
الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان قالوا احدهم قائم بذاته فقد بدأوا وجبوا ان  
يكون جوهر او عرضا لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره  
والمثالب من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب  
ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه  
مضاد لها وذلك انه يظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير  
العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الاول جاز ان يكون احد المضافين  
قرينة مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدا بعيدا عن هذا تعاليم بعيد عن  
أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو ان يضال الجمهور اخرى منه ان يرشد هم  
وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم  
برهان ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم عنه  
انبنى على وجوب الحسوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب

انه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء  
ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انه لم يعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا  
انها جواهر لا قائمة بغبرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا ان الصفات  
التي بهذه الصفة هي اصفئتان العلم والحياة قالوا فالله واحد من جهة ثلاثة  
من جهة يبريدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحي وعالم وهو واحد من جهة  
ان مجملها شيء واحد فهو ثلاثة مذاهب مذهب من رأى انها نفس الذات  
ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الكثرة وهو لاه قسيمان منهم من جعل  
الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهـذا كله بعيد عن  
مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذى ينبغى ان يعلم الجهمو ومن أمر هذه  
الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل  
الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجهمو وفي هـذا يقين  
أصلا وأعني ههنا بالجمع هو ركل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد  
حصل له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة صناعه الكلام  
الوقوف على هـذا القدر من المعرفة اذ اغنى مراتب صناعة الكلام ان يكون  
حكمه جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا  
فقد تبين من هـذا القول القدر الذى صرح به الجهمو ومن المعرفة في هـذا  
والطريق التى سلكت بهم في ذلك

\*(الفصل الرابع في معرفة التنزيه)\*

واذ قد تقر من هذه المباحث التى سلكها في تعليم الناس أولا وجود الخالق  
سبحانه والطرق التى سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا والتى سلكها ثالثا في  
معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس  
وهو القدر الذى زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المستمرة  
للجميع فبقية علمنا ان نعرف أيضا الطرق التى سلكها بالناس في تنزيه  
الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذى من

قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بها الناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدهناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آتت من الكتاب العزيز وأما في ذلك وأما قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله أفن يخلق كمن لا يخلق هي سرهان قوله تعالى ليس كمثله شيء وذلك أنه من المغرور في قطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون أما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا والا كان من يخلق ليس بخالق فإذا أضف إلى هذا الأصل أن الخلق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات الخلق مأمنة بغيره عن الخالق وأما وجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في الخلق وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الإنسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا هو معنى قوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته وإذا تقررت أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والخلق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئا أحدهما أن يعلم الخالق كثيرا من صفات المخلوق الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق عنه كما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت ومنها النوم ومادونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري وذلك إما كان قريبا من العلم الضروري فهو والذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه وإما كان بعيدا من المعارف الأولى الضرورية وإنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آتت من الكتاب

ولاكن اكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى الخالق السموات والارض  
ا كبر من خلق الناس ولاكن اكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله تعالى فطرت  
الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولاكن اكثر  
الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني  
الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما يظهر من ان الموجودات محفوظة لا يتخللها  
اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت  
الموجودات وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال  
تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من  
أحد من بعده الآية وقال تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم فان قيل  
فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن  
الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول انه من البين من امر الشرع انها من  
الصفات المسكوت عنها وهي التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها  
وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من كتاب العزيز وهو  
الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق  
كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين  
الخالق والمخلوق الا انها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام  
الى أن يعتقدوا في الخالق انه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا المناجاة  
وكثير من تبعهم والواجب عندي في هذه الصفة ان يجري فيها على منهاج  
الشرع فلا يصح فيها نفي ولا اثبات ومجانب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله  
تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وينهي عن هذا السؤال وذلك لثلاثة  
مما أحدها ان ادراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة  
واحدة ولا رتبةين ولا ثلاث وانت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها  
المتكلمون في ذلك فاتهم قالوا ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل  
جسم محدث واذا سئل عن الطريق التي منها يوقف على ان كل جسم محدث

سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعري  
 عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية  
 ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها ويضافان  
 ما يصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون  
 بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا  
 هو السبب الاول في ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم وان السبب الثاني  
 فهو ان الجمهور يريدون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل  
 ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم  
 التخيل فصارعهم من قبيل المعادوم ولا سيما اذا قيل انه لا خارج العلم  
 ولا داخله ولا فوق ولا اسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسمية في  
 الطائفة التي نفتوا عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة  
 انها مكثرة واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في  
 الشرع شبهة كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك  
 في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقتان  
 المعتزلة والاشعرية واما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى ان نفوا الرؤية  
 واما الاشعرية فارادوا ان يجمعوا بين الامرين فحسم ذلك عليهم وبحثوا في الجمع  
 الى افاقويل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية  
 ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم  
 فترجع الشريعة متشابهة وذلك ان بعث الانبياء انبيى على ان الوحي نازل  
 اليهم من السماء وعلى ذلك انبئت شريعتنا هذه اعني ان الكتاب العزيز نزل  
 من السماء كما قال تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة وانبيى نزل الوحي من السماء  
 على ان الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما  
 قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة  
 والروح اليه وبالجملة جميع الاشياء التي تلزم القائمين بنفي الجهة على ما سنبين كره

بعد عند التكلم في الجهة ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي  
 الحركة فاذا صرح بنفي هذا صرح بما جاء في صفة الحشر من ان البارئ يطلع على  
 اهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا  
 وذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل اقرب اليه منه  
 الى امر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب ان لا يصرح  
 للجهمه ورجماؤول عندهم الى ابطال هذه الطواهر فان تأثيرها في نفوس الجهمه و  
 انما هو اذا جلت على ظاهرها واما اذا اولت فانما يؤل الامر فيها الى احدا من  
 اما ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه في الشرعية فتتمزق الشرعية كلها  
 وتبطل الحكمة المقصودة منها واما ان يقال في هذه كلها انها من المشتميات  
 وهـذا كله ابطال للشرعية ومحولها من النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك  
 بعظيم ما جناه على الشرعية مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون  
 لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الطواهر الشرعية عينة اقنع منها اعني ان  
 التصديق بها اكثر وانت تبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي  
 الجهة على ما سنقول بعد وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي  
 هذه الصفة للجهمه وان لم يكن انتفاء هذه الصفة عن النفس اعني الجسمية  
 لم يصرح الشرع للجهمه ورجماؤهي النفس فقال في الكتاب العزيز يسألونك  
 عن الروح قل الروح من امر ربي وما او يتيمم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام  
 البرهان عند الجهمه ورجماؤه على وجوده وجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء  
 هذه الصفة مما يقف عليه الجهمه ورجماؤه لا اكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في  
 محاجة الكافر حين قال له ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الآية لانه  
 كان يكتفي بان يقول له انت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول  
 الاشعرية وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون  
 في دعواه الالهية وكذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في امر الدجال في ارشاد  
 المؤمنين الى كذب ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل



قال عليه السلام ان ربكم ليس باعور فاكتمى بالدلالة على كذبه بوجود هذه  
الصفة الناقصة الذي يتقن عند كل أحد وجودها ببديهة العقل في الباري  
سبحانه فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من  
الفرق التي أنبأ المصطفى انها ستفترق أمية اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح  
الشرع بالجهم هو ولا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به في جواب  
ما هو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان يتفك عنه ولذلك ليس  
يقنع الجهم هو وان يقال لهم في موجود وقوع الاعتراف به انه لا ماهية له لان ما لا  
ماهية لا ذات له قلنا الواجب في ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم انه نور  
فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء  
بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض وبه هذا الوصف  
وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه  
السلام هل رأيت ربك قال نوراني أراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى  
الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من  
النظر اليها أو وليه سبحانه وفي كتاب مسلم ان الله حجابا من نور لو كشف لاحرق  
سجئات وجهه ما انتهى اليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا  
من نوره وينبغي ان تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخلق سبحانه لانه  
يجمع فيه انه محسوس تجزأ ابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انه ليس  
بجسم والوجود عند الجهم هو وانما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس  
والنور لما كان اشرف المحسوسات وجب ان يئمل به اشرف الموجودات وهذا  
أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نورا وذلك ان حال وجوده من عقول العلماء  
الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال الابصار عند النظر الى الشمس  
بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لا ثقا عند الصنفين من الناس وحقا  
وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكها وكان  
النور مع الالوان هذه صفة أعنى انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب

رؤيته ناله فيما لحق ماسمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً واذا قيل انه نور لم يعرض  
 شك في الرؤية التي جاءت في المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول  
 الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وانما سكت  
 الشرع عن هذه الصفة لانه لا يعترف بوجوده في الغائب انه ليس بجسم الامن  
 أدرك ببرهان ان في المشاهد وجودا به هذه الصفة وهي النفس ولما كان  
 الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجهور ولم يمكن فيه م  
 ان يعقلوا وجوده وجودا ليس بجسم فلما جبروا عن معرفة اليقين علمنا انهم م  
 جبروا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه (القول في الجهة) واماه هذه  
 الصفة فلم ينزل أهل الشريعة من أول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها  
 المعترلة ثم تبعهم على زعمهم متأخر والاشعرية كافي المعالي ومن اقتضى  
 بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل عرش  
 ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج  
 اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة  
 والروح اليه الآية ومثل قوله تعالى أأنتم من في السماء أن يخسف بكم  
 الارض فاذا هي تمور الى غير ذلك من الآيات التي انسلط التأويل عليها عباد  
 الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من المتشابهات عباد الشرع كله متشابهها  
 لان الشرائع كلها مبنية على ان الله في السماء وان منه تنزل الملائكة بالوحي  
 الى النبيين وان من السماء نزلت الكتب والها كان الاسراء بالنبي صلى الله  
 عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله  
 والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك والشبهة التي قادت  
 نفقات الجهة الى زعمهم انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان  
 واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان  
 الجهة غير المكان وذلك ان الجهة هي اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي  
 ستة وبهذا نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف

وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست فاما الجهات التي هي  
 سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً وأما سطوح الاجسام  
 المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك  
 المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطـة  
 ببعض ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبهرن انه ليس خارجه جسم  
 لانه لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر الامر  
 الى غير نهاية فاذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكاناً أصلاً اذ ليس يمكن ان يوجد  
 فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم فاذا ان قام البرهان على  
 وجوده ووجود في هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده  
 هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم  
 ان يقولوا ان خارج العالم خلاء وذلك ان الخلاء قد تبين في العلوم النظرية  
 امتناعه لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من ابعاد ليس فيها جسم  
 اعني طولاً وعرضاً وعمقاً لانه ان رفعت الابعاد عنه فادعدها وان أنزل الخلاء  
 موجوداً لزم ان تكون اعراض موجودة في غير جسم وذلك ان الابعاد هي  
 اعراض من باب الكمية ولا بد ولا كنهه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع  
 الفائرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك  
 ان ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان  
 والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا  
 المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شيء الا هذا الموجود المحسوس أو العدم  
 وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود اعني انه يقال  
 انه موجود أي في الوجود اذ لا يمكن ان يقال انه موجود في العدم فان كان  
 ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس  
 الى الجزء الأشرف وهو السموات واشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى خالق  
 السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون وهذا

كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم فقد ظهر لك من هذا ان اثبات  
الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال  
هذه القاعدة ابطال للشرائع وان وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية  
هو انه ليس في الشاهد مثال له فهو بعينه السبب في ان لم يصرح الشرع بنفي  
الجسم عن الخالق سبحانه لان الجمهور وانما يقع لهم التصديق بحكم الغائب  
مضى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم وانه لما كان في الشاهد شرطاً  
في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب وامامى كان الحكم الذي في  
الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الاكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون  
فان الشرع بزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور وحاجة الى معرفته  
مثل العلم بالنفس او يضرب مثلاً من الشاهد ان كان بالجمهور وحاجة الى  
معرفة في سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل  
كثير مما جاء من احوال المعاد والتشبيه الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها  
ليس يتقطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب ان يقتل  
في هذا كله فعل الشرع والافيقول ما لم يصرح الشرع بتأويله والناس في  
هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك المعارضة  
في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء  
هم الاكثر وهم الجمهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا  
على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد  
في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور  
فليس في الشرع تشابه فعلي هذا المعنى فينبغي ان يفهم التشابه ومثال  
ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبر البرملا الذي هو الغذاء  
النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضاراً او نافعاً لاكثر وكذلك  
التعليم الشرعي هو نافع لاكثر وورد بما ضار بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى  
وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في

الاقل منها والاقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام  
 عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو  
 أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبيهاً فيها فيعرض لبعض الناس ان يأخذ  
 الممثل به هو المثل نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابهاً في  
 الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفان الناس بالحقيقة  
 لان هؤلاء هم الأصحاء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الأصحاء واما أولئك  
 فمرضى والمرضى هم الاقل ولذلك قال تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ  
 فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام وأشد  
 ما عرض على الشرع من هذا الصنف انهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على  
 ظاهره وقالوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة  
 التشابه ابتلاء لعباده واختبار الهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول  
 ان كتاب الله العزيز انما جاء مجمزاً من جهة الوضوح والبيان فاذا ما بعد  
 من مقصد الشرع من قال فيما ليس من متشابه ثم انه أول ذلك التشابه بزعمه  
 وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات  
 الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه وبالجملة فأكثر  
 التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت  
 وحدها ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور ولها  
 وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل فما كان  
 أنفع في العمل فهو احسن وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران  
 جميعاً أعني العلم والعمل ومثال من أول شيئاً من الشرع وزعم ان ما أوله هو  
 ما قصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور ومثال من أتى الى دواء قدر كبه  
 طبيب ما هو ليحفظ صحة جميع الناس أو لا أكثر فجارح بل فلم يلائمه ذلك  
 الدواء المركب الاعظم لداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس  
 فزعم ان بعض تلك الادوية التي صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء

العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان ان يدل  
 بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة  
 تسمية فزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه يدل الدواء  
 الذي ظن انه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطبيب  
 الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تناول عليه هذا  
 المتأول ففسدت به امرجة كثير من الناس فجاء آخر ونشعر وابتعاد امرجة  
 الناس عن ذلك الدواء المركب فراموا الصلاح بان أبدلوا بعض أدوية بدواء  
 آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول  
 فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول والثاني فعرض  
 للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع  
 فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض  
 غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس  
 التأويل على أدوية وغيروها وبدلوا عرض منه للناس امراض شتى حتى  
 فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق كثير الناس وهذه هي  
 حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم  
 تأولت في الشريعة تأويل غير التأويل الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت  
 انه الذي قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه  
 الاول ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد  
 في شريعته قال ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة  
 يعني بالواحدة التي سلكت ظاهرا الشرع ولم يؤوله تأويل لا صرحت به للناس  
 وأنت اذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها  
 من قبل التأويل تبين ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم  
 هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم  
 الوادي على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور ورواها الحكماء على

ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا  
 الكتاب لأرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فذكرهم فيه  
 في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأقنى فيه  
 بجميع مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة  
 ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أثبتته في كتاب التهافت هي  
 أقاويل جدلية وان الحق انما أثبتته في المضمون به على غير أهله ثم جاء في كتابه  
 المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم  
 محبوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذي  
 صدر عنه هذا المحرك وهذا تصریح منه باعتقاد مذهب الحكماء في العلوم  
 الالهية وقد قال في غير ما وضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الامر  
 في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المتقدم من الضلال فأنهى فيه على  
 الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكر وان هذه المرتبة هي  
 جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه  
 بكميات السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة  
 انتدبت لزم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع ورؤم صرفه  
 الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح  
 للجهور بالجمع بينهما وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بفتائج  
 الحكمة لو لم دون ان يكون عندهم برهان علمي او هو الذي لا يحل ولا يجوز اعني  
 ان يصرح بشئ من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون  
 لأمع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر  
 الشرع الحق من فعله هذا اخلا بالامرين جميعا اعني بالحكمة وبالشرع  
 عند أفاس وحفظ الامرين جميعا عند آخرين أما اخلا بالشرعية فن جهة  
 افصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الافصاح به وأما اخلا بالحكمة فلا  
 فصاحة أيضا مع ان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان وأما حفظه

للامرين فلان كثير من الناس لا بينهما تعارضان جهة الجمع الذي  
 استعمل بينهما وما أكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وما وذلك في  
 كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك أنه عرّف فيه أصناف  
 التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن حرق الاجماع في التأويل  
 فإذا ما فعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهـ ما  
 بوجه وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه نافع لهما بالعرض  
 وذلك ان الاقصاح بالحكمة لمن ليس باهلها يلزم عن ذلك بالذات اما ابطال  
 الحكمه واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب  
 كان الاصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح بالصواب أن تعلم  
 الفرقه من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة  
 لهما وكذلك الذين يرون ان الحكمه مخالفة لهما من الذين ينتسبون للحكمة  
 أنها ليست مخالفة لهما وذلك بان يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف  
 على كنههما ما بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمه وان الرأي  
 في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي امام مبتدع في الشريعة  
 لا من أصـ لها واما رأي خطأ في الحكمه أعني تأويل خطأ عليها كما عرض  
 في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا  
 الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان أصولها اذا تؤملت وجدت أشده مطابقة  
 للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمه أنه مخالف  
 للشريعة يعرف ان السبب في ذلك أنه لم يحيط علما بالحكمة ولا بالشريعة  
 ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع قول \* (أعني فصل المقال في موافقة  
 الحكمه للشريعة) \* واذا قد تبين هذا فلا يرجع الى حيث كنا فنقول ان الذي  
 بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن  
 ان هذه المسألة هي بوجه ما داخل في الجزء المقدم لقوله تعالى لا تدركه الابصار  
 وهو يدرك الابصار ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في



الشرح بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة  
 في الشرع ان المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمانية عنه سبحانه واعتقدوا  
 وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم ان انتفت الجسمانية ان  
 تنتفي الجهة واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئي في جهة من الراي  
 فاضطرر والهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا لا حاد يث بانها اخبار آحاد  
 واخبار الالاحاد لا توجب العلم مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله  
 تعالى لا تدركه الابصار وأما الاشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني  
 بين انتفاء الجسمانية وبين جواز الرؤية لماليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم  
 وتجاوزوا في ذلك الى حجب سوفسطائية متوهمة أعني الحجب التي توهم أنه صحيح  
 وهي كاذبة وذلك أنه يشبه ان يكون يوجد في الحج ما يوجد في الناس أعني أنه  
 كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل  
 ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المراتي كذلك الامر في  
 الحجب أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة  
 مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والاقاويل التي سلكها الاشعرية  
 في هذه المسألة منها اقاويل في رفع دلائل المعتزلة ومنها اقاويل لهم في جواز  
 الرؤية لماليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فاما ما عاندوا به قول  
 المعتزلة ان كل مرئي فهو في جهة من الراي فنههم من قال ان هذا انما هو حكم  
 الشاهد لا حكم الغائب وان هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها  
 نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى الانسان ماليس في جهة اذا كان  
 جائزا ان يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين وهو لا يختلط عليهم  
 ادراك العقل مع ادراك البصر وان العقل هو الذي يدرك ماليس في جهة أعني  
 في مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه أن يكون المرئي منه  
 في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأني الرؤية  
 بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي بل باوضاع محدودة وشروط محدودة

ايضا وهي ثلاثة اشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر  
والبصر وكون البصر ذا ألوان ضرورية والرداء هذه الامور المعروفة بنفسها  
في الابصار هو رد لا وائل المعروفة بالطبع للجميع وابطال الجميع علوم  
المنظر والهندسة وقد قال القوم اعني الاشعرية ان احد المواضع التي  
يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل  
عالم حي اكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود السلم وان كان ذلك قلنا لهم  
وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الاشياء هي شروط في الرؤية فالحق والغائب  
فيها بالشاهد على أصلكم وقد رام ابو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند  
هذه المقدمة اعني ان كل مرئي في جهة من الرائي بان الانسان يبصر ذاته في  
المرآة وان ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته  
وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير  
جهة وهذه المغالطة فان الذي يبصره وخيال ذاته والخيال منه هو في جهة اذ كان  
الخيال في المرآة والمرآة في جهة وأما حجتهم التي أتوا بها في امكان رؤية ما ليس  
بجسم فان المشهور عندهم في ذلك حجتان أحدهما هو والاشهر عندهم  
ما يقولونه من ان الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة انه جسم  
أو من جهة انه لون أو من جهة انه موجود ورماعدوا جهات أخر غير هذه  
الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي  
اللون وباطل أن يرى ما كان انه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا باطلت  
جميع هذه الاقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق ان يرى الشيء الا من قبل  
انه موجود والمغالطة في هذا القول بينه فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه  
هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك  
ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من هو موجود فقط لوجب ان  
تبصر الاصوات واصوات المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر  
الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه ككاهل خلاف ما يعقل وقد اضطر

المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسموا الألوان ممكنة أن تسمع  
والاصوات ممكنة أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله  
انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير حاسة السمع وان محسوس هذه  
غير محسوس تلك وان آله هذه غير آله تلك وانه ليس يمكن أن ينقلب  
البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا والذين يقولون أن الصوت  
يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو والبصر فلا بد  
من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتب الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو  
السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل  
البصر عند ادراكه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد  
سلموا وانه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم  
يكن بصر فقط لانه لا يدرك الاصوات ولا سمع فقط لانه لا يدرك الألوان فهو  
بصر وسمع معا وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات  
وهذا شيء مما أحسبه يسله المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو  
رأى سوفسطاس لا قوام قديمه مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي  
سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في  
كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس الخمس تدرك  
ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست  
بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود  
المشترك مجيع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشيء من حيث هو موجود  
وهذا كله في غاية الفساد ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر  
انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لان الاشياء  
لا تفرق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن  
يدرك فصول الاصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعمات والزم أن  
تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع

وبين مدرك البصر وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما تدرك  
 الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها المحسوسات الخاصة بها فوجه  
 المغالطة في هذا هو ان ما يدرك ذاتيا أخذاته مدرك بذاته ولولا انشا على هذه  
 الاقاويل وعلى التعظيم للقائليين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الاقناع  
 ولا وقع بها التصديق لاحد سليم الفطرة والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة  
 في الشريعة حتى الجأت القائلين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الاقاويل  
 الهضمية التي هي ضحكة من عني بتميز اصناف الاقاويل ادنى عناية هو  
 التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمانية  
 للجمهور وذلك انه من العسير ان يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجود ليس  
 بجسم وانه مرئي بالابصار لان مدرك الحواس هي الاجسام أو اجسام ولذلك  
 رأى قوم ان هذه الرؤية هي مز يدعى لم في ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق  
 الافصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخييل بل  
 ما لا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق  
 بوجود ما ليس بتخييل غير ممكن عندهم - بل الشرع عن التصريح بحلهم بهذا  
 المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوة التخييل مثل ما وصفه به من  
 السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجانسه شيء من الموجودات  
 المتخيلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم  
 بشيء من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال  
 به اذا كان النور هو اشهر الموجودات عند الحس والتخييل وبهذا النحو من  
 التصور امسكن ان يفهموا المعاني الموجودات في المعاد اعني ان تلك المعاني  
 مثلت لهم بامور متخيلة محسوسة فاذامني اخذ الشرع في اوصاف الله تبارك  
 وتعالى على ظاهر لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لانه اذ قيل له نور وان  
 له حجابا من نور كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ثم قيل ان المؤمنين يرونه  
 في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور

ولا في حق العلماء وذلك انه قد تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيدة علم  
لكن منى صرح لهم به اعني للجمهور وان بطلت عندهم الشرعية كلها او كفروا  
المصرح لهم به من خرج عن منهاج الشرع في هذه الاشياء فقد ضل  
عن سواء السبيل وانت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور  
في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورها هم اياها دونها فقد نبه العلماء  
على تلك المعاني انفسهم التي ضرب بمثلاتها الله وهو رفيح بان يوقف  
عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفان من الناس والاختلاف  
التعليمات كلاهما فتقدم الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام  
انا معشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نتخاطبهم على قدر عقولهم  
ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كن جعلهم شرعا واحدا في عمل  
من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان  
الرؤية معنى ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا اخذ الشرع على ظاهره في  
حق الله تبارك وتعالى اعني اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بانثاتها واذا قد  
تبينت عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور ومن  
ذلك فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى  
وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينتضي القول في هذا الذي قصدناه  
\* (الفن الخامس في معرفة الافعال) \* ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي  
الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في اثبات خلق  
العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في  
التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد (المسألة الاولى في حدوث العالم اعلم  
ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى  
ومخترعه وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلكها الشرع  
بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشهرية فانا قد بينا ان تلك  
الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة

المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي  
نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات التي تكون بالمقاييس  
المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع في  
تعليم الجمهور وكل من سلك بالجهل وغير هذا النوع من الطرق أعني البسيطة  
وتناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا  
يعرف الشرع بمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد وما  
كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبهة به  
كالمثال في أحوال المعاد وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس  
عرفوا أنه ليس من علمهم كما قال تعالى في الروح وإذا قد تقرر لنا في هذا  
الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور  
حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب أن كان  
حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك  
حدوث الأشياء المشاهدة وأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور  
أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا  
المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا أنها  
الدالة على وجود الخالق تعالى وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس  
فراه قد وضع بشكل ما وقد رماو وضع ما وافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة  
في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل  
وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع  
أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله ووضع وقدره تلك المنفعة وأنه  
ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لو جود المنفعة بالاتفاق  
مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجراً موجوداً على الأرض فوجد شكاً بصفته يتأق  
منها الجلوس ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع  
وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان وأما من لم يشاهد شيئاً من هذه

الموافقة للجلوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو  
 بالاتفاق ومن غير ان يجعل له هناك فاعل كذلك الامر في العالم كله فانه اذا نظر  
 الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة  
 الاربعية وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة  
 اجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون  
 الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك المساء موافقا  
 للحيوان المائية والهوائية للحيوانات الطائرة وانه لو اختلف شئ من هذه الحلقة  
 والبنية لاختل وجود الخلق لوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن ان  
 تكون ههنا الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات  
 بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل وعلم على  
 القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن ان توجد فيه ههنا  
 الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما ان هذا النوع من  
 الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مبتناه على اصلين  
 معترف بهما عند الجميع احدهما ان العالم بجميع اجزائه يوجد موافقا  
 لوجود الانسان ولو وجد جميع الموجودات التي ههنا والاصل الثاني ان كل  
 ما يوجد موافقا في جميع اجزائه لفعل واحد ومصدر واحد فحقيقة واحدة فهو  
 مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع ان العالم مصنوع وان له  
 صانعا وذلك ان دلالة العناية تدل على الامر بن معا وذلك كانت اشرف  
 الدلائل الدالة على وجود الصانع واما ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع  
 الموجود في الكتاب العزيز فلذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها  
 بدء الخلق فمنها قوله تعالى ألم نجعل من الارض مهادا والجببالا وتادا الى قوله  
 وجنات ألفافافان ههنا الآية اذا تؤملت وجدت فيها التنبيه على موافقة اجزاء  
 العالم لوجود الانسان وذلك انه ابتداء فنبه على امر معروف بنفسه لئلا يمتنع  
 الناس الابيض والاسود وهوان الارض خلقت بصفة يتأق لنا المقام عليها

وانما لو كانت متحركة او بشـ كل آخر غير شـ كلها وفي موضع آخر غير الموضع  
الذي هي فيه او بقدر غير هذا القدر لما مكن ان توجد فيها ولا ان يخلق عليها  
وهذا كله محصور في قوله تعالى الم نجمعـ بل الارض مهاد او ذلك ان المهاد يجمع  
الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائدا الى هذا معنى الوثارة واللين فما  
اعجب هذا الاعجاز وافضل هذه السـ عادة واهرب هذا الجمع وذلك انه قد  
جمع في لفظ مهاد جميع ما في الارض من موافقتها لكون الانسان عليها وذلك  
شي قد تبين على التمام للعالماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان  
غير يسـ ير والله يختص برحمته من يشاء واما قوله تعالى والجبال اوتاد افانه نبه  
بذلك على المنفعة الموجودة في سـ كون الارض من قبل الجبال فانه لو قدرت  
الارض اصـ غرما هي كانت قلت دون الجبال لترعـ زعت من حركات باقى  
الاسطفسات اعنى الماء والهواء وتزلزلات وخرجت من موضعها ولو كان ذلك  
كذلك لهلك الحيوان ضرورة فاذا موافقة سكونها الماء عليها من الموجودات لم  
تعرض بالاتفاق وانما عرضت عن قصـ دقاصد واردة تريد فهمى ضرورة  
مصنوعة لذلك القاصـ دسبحانه وموجوده له على الصـ فة التى قدرها لوجود  
ما عليها من الموجودات ثم نبه ايضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان  
فقال تعالى وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا يريد ان الليل جعله كالسـ ترة  
واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس وذلك انه لولا غيبة الشمس  
بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان  
والنبات فلما كان اللباس قد بقي من الحر مع انه سـ ترة وكان الليل يوجد فيه  
هذان المعنيان معاه الله تعالى لباسا وهذا من ابداع الاستعارة وفي الليل  
ايضا منفعة اخرى للحيوان وهـ وان نومه يكون فيه مسـ تغرقا لما كان ذهاب  
الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هـ والبقظة ولذلك قال  
تعالى وجعلنا نومكم سـ باننا اى مسـ تغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبنينا  
فوقكم سبع سماوات وجعلنا سراجا وهاجرا فبهر بالفظ البنيان عن معنى الاختراع





معرفة الله سبحانه وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى  
ليس من اجل حكمته فيها تقتضى العناية ولا كن من قبل الجواز اى من قبل ما  
يظهر فى جميع الموجودات انه جائز فى العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدّها  
فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمه ولا توجد ههنا موافقة  
اصلا بين الانسان وبين اجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان  
تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا  
موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى امتن عليه الله بخلقها وامره بشكره  
عليها فان هذا الراى الذى يلزمه ان يكون امكان خالق الانسان جزء من هذا  
العالم كما كان خلقه فى الخلاء مثلا الذين يرون انه موجود بل والانسان عندهم  
يمكن ان يكون بشئ كل آخر وخلقته اخرى ويوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن  
عندهم ان يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون  
نعمة ههنا عتبت بها على الانسان لان ما ليس بضرورى ولا من جهة الافضل فى  
وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده با نعام  
عليه وهذا كله خلاف ما فى فطر الناس وبالمجمل فكما انه من انكر وجود المسببات  
مرتبة على الاسباب فى الامور الصناعية او لم يدركها ففهمه فليس عنده علم  
بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب فى  
هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان  
الله أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد  
جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لان المسببات ان كان يمكن ان توجد  
من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه الاسباب فاي حكمه فى  
وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من  
ثلاثة اوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضرار مثل  
كون الانسان متغذيا واما ان يكون من اجل الافضل اعنى لتكون المسببات  
بذلك افضل واتم مثل كون الانسان له هينان واما ان يكون ذلك لا من جهة

الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير  
 قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تبدل على صانع أصلاً بل انما تبدل  
 على الاتفاق وذلك انه ان كان مثلاً ليس شكل يبدل الانسان ولا عدد أصابعها  
 ولا مقاديرها ضرورياً ولا من جهة الأفضل في الامساك الذي هو فعلها وفي  
 احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقها الامساك آلات جميع  
 الصنائع فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقاديرها هو  
 بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو  
 بالخراف أو بغير ذلك مما يخص حيواناً أو نباتاً من الشكل الموافق لفعله  
 وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هنأشئ يرد به على القائلين  
 بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع هنأوان جميع ما حدث في هذا العالم  
 انما هو عن الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن  
 الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد  
 الجائزين أو الجائزات هو دال على أن هنأنا مخصصاً فاعلاً كان لاؤلك ان  
 يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق  
 ان الارادة انما تنفصل لمكان سبب من الاسباب والذي يكون لغيره  
 ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل  
 ما يعرض للاسطفسات ان تتمزج امتمزاجاً بالاتفاق فحدث عن ذلك الامتزاج  
 بالاتفاق موجود ما تمتمزج أيضاً امتمزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك  
 الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتمكون على هذا جميع الموجودات حادثه عن  
 الاتفاق واما نحن فلما كنا نقول انه واجب ان يكون هنأنا ترتيب ونظام لا  
 يمكن ان يوجد أتمن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقصورة  
 والموجودات الحادثه عنها واجبة وان هذا دائماً لا يحل لم يمكن ان يوجد ذلك  
 عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو اقل ضرورة والى هذا الاشارة بقوله  
 تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وأى اتقان يكون ليت شعري في الموجودات

ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو اولى بالشي من ضده والى هـ - هذا الاشارة  
 بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور  
 واى تفاوت اعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة اخرى  
 فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة افضل من الموجودة فمن زعم مثلاً ان  
 الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة  
 العالم فقد ابطال الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليه من الحيوان شمالاً  
 والشمال يميناً لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما  
 يمكن ان يقال يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن  
 ان يقال انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيراً من  
 الجائزات توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتفاق وانت تتبين ان الناس  
 باجماعهم يرون ان المصنوعات الخمسة هي التي يرى الناس فيها انه كان  
 يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه ربما أدت الخساسة الواقعة  
 في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت عن الاتفاق  
 وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن ان  
 تكون على هيئة اتم وافضل من الهيئة التي جعلها عليها صانها فاذا هـ - هذا  
 الراى من اراء المتكلمين هو مضاد الشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من ان  
 القول بالجواز هو اقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي  
 الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا اوساطاً بين المبادئ والغايات في  
 المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذ لم يكن  
 ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان له هذه الموجودات فاعلاماً يريد  
 عالماً لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها  
 صدرت عن علم وحكمة واما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن ان يكون  
 عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه  
 فيسقط على جهة منه دون جهة وهى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع

فان هذا القول يلزم عنه ضرورة اما بطلان وجود الفاعل على الاطلاق واما  
 ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس اسمائه عن ذلك واما الذي  
 قاده المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى  
 الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا كتركب فيها النفوس وغير  
 ذلك من الاسباب المؤثرة فهورى من القول بالاسباب لئلا يدخل عليهم القول  
 بان ههنا اسبابا فاعلة غير الله وهيئات لفاعل ههنا الا الله اذ كان مختراع الاسباب  
 وكونها اسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسببين هذا المعنى بيانا أكثر في  
 مسألة القضاء والقدر وايضا فانهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب  
 الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا ان الطبيعة مصنوعة  
 وانه لا شيء أدل على الصانع من وجوده ووجود هذه الصفة في الاحكام لعلمه وان  
 القائل بنفي الطبيعة قد اسقط جزأ عظيم من موجودات الاستدلال على  
 وجود الصانع العالم بجعله جزأ من موجودات الله وذلك ان من جحد جنسا من  
 المخلوقات الموجودات فحده جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا  
 ممن جحد صفة من صفاته فلما كان نظره هؤلاء القوم مأخوذا من بادي الرأي  
 وهو الظنون التي تخطر للانسان من اول نظرة وكان يظهر في بادي الرأي ان اسم  
 الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وصدوره أو انهم ان لم يصنعوا ان  
 الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات  
 كلها جائزة ليستتبعوا من ذلك ان المبدأ الفاعل مريد كانهم لم يروا الترتيب الذي  
 في الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادرا عن فاعل مريد وهو الصانع  
 وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن  
 الصانع أو دخول السبب الاتفاق في الموجودات فان الاشياء التي تفعلها الارادة  
 لا يمكن شي من الاشياء أعني لا كان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة اليها  
 الاتفاق ولو علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في افعال الطبيعة ان  
 تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا ان

ينكر والافعال الطبيعية فينكر واجناده من جنود الله تعالى التي سخرها الله  
تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه وحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى  
اوجد موجودات باسباب سخرها الهامن خارج وهي الاجسام السماوية  
وباسباب اوجدتها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية  
حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات ووقت الحكمة فمن اظلم عن ابطال الحكمة  
واقترى على الله الكذب فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في  
هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل ونبينا فيما يأتي ان شاء الله  
تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا  
منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية  
بجميع الموجودات التي فيها وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور  
الى العقل نسبة الشمس في الظهور الى المحس واما الطريق التي سلك بالجهور  
تصوره هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد اذا  
ليس يمكن في الجمهور ان يتصوره الى كنهه ما ليس له مثال في الشاهد  
فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف  
في الشاهد مكون الابهذه الصفة فقال سبحانه مخبر عن حاله قبل كون العالم  
وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض  
في ستة ايام وقال ثم استوى الى السماء وهي دخان الى سائر الايات التي في  
الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب ان لا يتأول شيء من هذا الجهور ولا يعرض  
لتنزيله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد ابطال الحكمة الشرعية فاما  
ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خالق من غير شيء وفي  
غير زمان فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن الجهور فينبغي كما قلنا ان  
لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجهور ولا يصحح لهم بعبء ذلك فان  
هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي  
سائر الكتب المنزلة ومن العجب الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في

الشرع في خلق العالم بطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولو كان الشرع لم  
يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو  
مثل الحدوث الذي في الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الحاق ولفظ القصور وهذه  
الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور  
الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذا استعمل لفظ  
الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور  
وبخاصة الجدلبيين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين  
من أهل ملتنا أعني الأشعرية وذلك أنه لما صرحوا أن الله يريد بأرادة قديمة  
وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث  
عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص  
وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث  
في وقت عدمه هي بعينها نسبتة اليه في وقت إيجاده والمحدث لم يكن وجوده في  
وقت وجوده أولى منه في غيره اذ لم يتعلق به في وقت الوجود فعمل انتهى عنه  
في وقت العدم وان كانت مختلفة فهناك ارادة حادثة ضرورية والاوجب أن  
يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في  
الارادة وذلك أنه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد فعل وجد بفعل  
قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل  
قديم وان قالوا بفعل محدث لم يمتنع أن يكون هناك ارادة محدثة فان قالوا  
الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محال فان الارادة هي سبب الفعل في المريد  
ولو كان المريد اذا أراد شيئا ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من  
غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل وأيضا  
فقد بطن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب  
أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة  
واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبهة كلها وانما آثارها في الاسلام أهل الكلام

بتصر يحهم في الشرع بمالم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه سبحانه يريد  
 بأرادة حادثة ولا قديمة فلا هم في هذه الاشياء اتباعوا طواهر الشرع فكانوا  
 ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم ايضا الحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا  
 ممن سعادته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جهور المؤمنين  
 المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فانهم يوقنون  
 بالنطق الخارج اشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية  
 والمحبة وقد يكون الاعتماد لا مثال هذه الاقاويل سببا للانحلال عن  
 المعقولات كما نرى يعرض للذين مهر وابطريق الاشياء مربية وارتاضوا بها منذ  
 الصبا ف هؤلاء لا شك محبوبيون بحجاب العادة والمنشأ فهذه الذي ذكرناه من امر  
 هذه المسألة كافي بحسب غرضنا فلنسرى الى المسألة الثانية **المسألة الثانية**  
 في بعث الرسل **والنظر في هذه المسألة في موضعين أحدهما في اثبات الرسل**  
**والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم**  
 وأنه ليس يكاذب في دعواه فاما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام  
 قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم وعريده  
 ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لامر عباده في الشاهد أن  
 يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب  
 وشهدوا هذا الموضع بابطال المحالات التي تروم البراهمة ان يلزمها عن وجود  
 رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده في الغائب  
 كوجوده في الشاهد وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة  
 الملك فقال أيها الناس اني رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه  
 يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور  
 المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا ثقة بالجهور بوجد  
 ما لکن اذا ثبتت أظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه  
 الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا الذي ادعى الرسالة عن الملك الامنى



علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك اما يقول  
 الملك لاهل طاعته ان من راىتم عليه هلاما في المختصة بي فهو رسول من عندي  
 او بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا على رساله واذا كان  
 هذا هكذا فلما قل ان يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض  
 الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو ان يدرك هذا بالشرع لان  
 الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس ممكنه ان يحكم أن هذه العلامة هي خاصة  
 بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للمقوم الذين يعرف  
 برسالته ولم تظهر على أيدي سواهم وذلك أن تثبت الرسالة ينبني على مقدمتين  
 احدهما ان هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية ان كل من  
 ظهرت على يديه معجزة فهو نبي في تولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبي فاما  
 المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه  
 المقدمة تؤخذ من الحس بعد ان نسلّم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدي الخلقين  
 بقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من  
 الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا أو اما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت  
 على يديه المعجزة فهو رسول فأنما يصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد  
 الاعتراف بانها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه  
 المقدمة لا تصح الا من يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة  
 القول الخبري أعني أن الذي تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون  
 عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الامر هكذا  
 فلما قل ان يقول من أين لنا بحجة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة  
 فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلّمنا وجود المعجزة أيضا  
 على الصفة التي يلزم بها ان يكون معجزا ولا بد ان يكون جزءه هذا القول اعني  
 المبتدأ والخبر معترف بوجودهما قبل الاعتراف بصديق الحكم على احدهما  
 بالثاني وليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك

جائز في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو جواز الذي  
 في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك ان الجواز  
 الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشيء يوجد مدمرة ويفقد اخرى  
 كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً وبتأعلى ان هذه  
 الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تنقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول  
 واحد في وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود واما  
 والخصم يدعي ان ذلك لم يحس به فالجواز الذي يدعيه انما جهل باحد  
 المتقابلين اعني الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم امكان وجود  
 الرسل منهم الا ان نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان  
 وجودهم من الخالق كما ان وجود الرسول من هجر ويدل على امكان وجوده  
 من زيد فلهذا يفتضى تساوي الطبيعة بين فقيه هذا العسر وان فرضنا  
 هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان امكانا بحسب الامر لا بحسب  
 علمنا واما واحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فاعلمنا هذا  
 الامكان في علمنا والامر في نفسه متقرر الوجود على احد المتقابلين اعني انه  
 ارسل اولم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في هجر وهل  
 ارسل رسولا فيما سلف اولم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شك كنافيه هل يرسل  
 رسولا غداً او لا فانه اذا جهلنا من زيد مثلاً هل ارسل رسولا فيما مضى اولم يرسل  
 لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك  
 علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه  
 قد ارسل رسولا والى هذا كله فتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمجهز موجود  
 فن ان يصح لنا ان من ظهر على يديه المجهز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم  
 ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذا السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون  
 من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعى صحة هذه  
 المقدمة بالتجربة والمادة لا اذا شوهدت المجهزات ظاهرة على أيدي الرسل

أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ  
علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله عن ليس برسول أعني بين  
من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الأشياء يري ان المتكلمين  
ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المهجز وذلك انهم أقاموا الامكان مقام  
الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم محموا هذه القضية أعني ان كل من  
وجد منه المهجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون المهجز يدل على  
الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل الجيب الخارق للعوائد الذي  
يرى الجميع انه الاهي ان يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة  
ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب  
بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان الرسالة أمر وجوده وان لم يظهر  
هذا الخارق على أيدي أحد من الفاضلين الا على أيدي رسول وانما كان المهجز  
ليس يدل على الرسالة لانه ليس يدرك العقل ارتباط بينهما الا ان يعترف  
ان المهجز فعل من افعال الرسالة كالابراء الذي هو فعل من افعال الطب  
فانه من ظهر منه فعل الابرار دل على وجود الطب وان ذلك طبيب فهو هذا احد  
ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضاً اذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل  
الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المهجزة دالة على صدق الشخص  
المدعى الرسالة وجب ضرورته ان لا يكون دلالة لازمة بل يجوز ان المهجز  
قد يظهر على أيدي غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها  
على أيدي الساحر وعلى أيدي الولي وأما ما يشترطونه له كان هذا من ان المهجز  
انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه  
ان يظهر على يديه عن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا  
غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني انه اذا ادعى من يظهر على يديه دعوى  
كاذبة انه لا يظهر على يديه المهجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من الممتنع انها  
لا تظهر الا على أيدي الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا

فاضلين فليس يظهر على أيديهم المجزأ لكن ما في هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد  
 فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بقاضل فهذا ما في  
 هذه الطريقة من الضعف وله - هذا رأى بعض الناس ان الاحتفاظ لهذا الوضع  
 ان يعتقده انه ليس تظهر الخوارق الاعلى على أيدي الانبياء وان السحر هو تخيل  
 ولا قلب عين ومن هؤلاء من أنكره - كان هذا المعنى لكرامات وأنت تتبين  
 من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من  
 الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان قدم على أيدي دعواه خارقا من  
 خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى وما ظهر على يديه  
 صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في اثناء احواله من غير  
 ان يتحدى بها وقد يدل على هذا قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا  
 من الارض ينبوعا الى قوله قل - سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا وقوله  
 تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون واما الذي دعا به  
 الناس وتحمداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل لئن اجتمعت الانس  
 والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض  
 ظهيرا وقال فأتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله  
 عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته  
 هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز  
 مجزأ وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المجزأ على وجود  
 الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بهامع ان الناس قد اختلفوا في جهة  
 كون القرآن مجزأ وان من رأى من ان المجزأ من شرطه ان يكون من غير  
 جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو  
 كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار مجزأ بالصرف  
 أعني يمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالى من الفصاحة  
 اذ ما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثرة بالجنس وما يختلف

بالاقل والاكثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انه مجهز بنفسه لا بالصرف ولم  
يشترطوا في كون الخارق ان يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة ورأوا انه  
يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا  
هذا كله كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن  
دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصاب قد نبه عليه - ما  
الكتاب احدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم  
بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى  
من الله لا يتعلم انسانى وذلك انه ليس ينسكرو وجودهم الامن أن ذكر واوجود  
الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها ولا اشخاص المشهورين  
بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الامن لا يعبا  
بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاص الناس بوحى اليهم بان ينهوا  
الى الناس أموراً من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهونهم عن  
اعتقادات فاسدة وافعال قبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل الثاني ان كل من  
وجد منه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبي  
وهذا الاصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطرية الانسانية فانه كما ان من المعلوم  
بنفسه ان فعل الطب هو الابرام وان من وجد منه الأبراء فهو طبيب كذلك  
أيضاً من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحى  
من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي فاما الاصل الاول فقد نبه عليه  
الكتاب العزيز في قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من  
بعده الى قوله وكلم الله موسى تكليماً وقوله تعالى قل ما كنت بدعاً من الرسل  
واما الاصل الثاني وهو ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل  
وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه  
على هذا الاصل فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نوراً

مينا يعني القرآن وقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامضوا  
 خيرا اليكم وقال تعالى لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما  
 انزل اليك وما انزل من قبلك وقال لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله يعلمه  
 والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من اين يعلم الاصل الاول وهو  
 ان ههنا صنفا من الناس يصنعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من اين يعلم  
 الاصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من  
 الله قبل اما الاصل الاول فيعلم بما ينـذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد  
 بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي انذروا بها وفي الوقت الذي انذروا  
 وبما يأمرون به من الافعال وينهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف  
 والاعمال التي تدرك فتعلم وذلك ان الخارق المعتاد اذا كان خارقا في المعرفة  
 بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحى من الله وهو  
 المسمى نبوة واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انقلاب  
 البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة وانما  
 يدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى واما اذا اتت مفردة فليس يدل على  
 ذلك ولذلك ليس يدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لان الصنف  
 الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم فعلى هذا  
 ينبغي ان تفهم الامر في دلالة المجهز على الانبياء اعني ان المجهز في العلم  
 والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة واما المجهز في غير ذلك من الافعال  
 فشاهداتها وموقفه تدبين لان هذا الصنف من الناس موجودون ومن  
 اين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم اليها نقل تواتر كما نقل اليها  
 وجود الحكماء والمحكمة وغير ذلك من اصناف الناس فان قيل فمن اين يدل  
 القرآن على انه خالق ومجهز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على  
 صفة النبوة اعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل  
 الابرار على صفة الطب الذي هو فعل الطب قلنا يوقف على ذلك من

وحوه احدها ان يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما  
 يمكن ان ~~يكتسب~~ يتعلم بل بوحى والثاني ما تضمن من الاعلام بالغيوب  
 والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني  
 انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من  
 تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعرب أو من تكلم بذلك  
 من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول فان  
 قيل فمن أين يعرف ان الشرائع التي فيها العلمانية والعملية هي بوحى من  
 الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقال فيه انه كلام الله قلنا يوقف على هذا  
 من طرق احدها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله  
 وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور والآرا ديتان التي يتوصل  
 بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وأما الامور التي تعوق عن السعادة  
 وتورث الشقاء الاخرى وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الانسانية  
 والشقاء الانساني تستدعي معرفة ماهي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة  
 اخراوية وشقاء اخر او لا وان كان فمادى مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء  
 فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاغذية ليست تكون  
 سببا للذة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص  
 وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع  
 وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبينه بالوحى افضل وأيضا  
 فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج  
 الى هذا كله واضح الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجهور سعيدا من  
 هذه المعرفة وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف  
 وهذا كله بل اكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك  
 على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام  
 باحوال المعاد وما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على اتم ما يمكن علم

ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه - ولذلك قال تعالى  
 منهم على هذا قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا  
 يأتون بمثله الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصبر الى حداث القطع واليقين التام اذا علم  
 انه صلى الله عليه وسلم كان امياً نشأ في امة عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط  
 ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة  
 اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كملت الحجة فيهم في الاحقاب الطويلة  
 والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك  
 اذا الارتاب المبطلون ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في  
 رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم  
 الآية وقال الذين يتبعون الرسول النبي الامي الآية وقد يوقف على هذا المعنى  
 بطريق آخر وهو مقايضة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل  
 الانبياء الذين هم به انبياء انما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقر  
 الامر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم  
 فانه اذا توهم ما تضمنته الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل  
 المفيد لمدن السعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا  
 المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب وارادة في  
 شرائع استأهات ان يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجه عن جنس كلام البشر  
 ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي  
 هو القرآن هو اولى بذلك واخرى اضعا فامضاء عفة وانت فليوح لك هذا جدا  
 ان كنت وقفت على الكتب أعني التورات والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون  
 كلها قد تغيرت ولو ذهبنا للنبيين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة  
 المشروعة لنامعشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة - لليهود والنصارى  
 وفضل التعاليم الموضوعة لنا في معرفة الله ومعرفة المهاد ومعرفة ما بينهما  
 لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك وهذا



قيل في هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو ادر كفى موسى  
 ما وسعه الا اتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذي في الكتاب  
 العزيز و عموم الشرائع التي فيها اعني كونها مستعدة للجميع كانت هذه  
 الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله  
 اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه يشبه ان يكون الامر  
 في الشرائع كالامر في الاغذية وذلك انه كما ان من الاغذية أغذية تلائم الناس  
 أو لاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا  
 هذه انما خص بها قوم دون قوم وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما  
 كان هذا كله انما افضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم في الوحي الذي  
 استحق النبي اسم النبوة قال عليه السلام منها على هذا المعنى الذي خصه الله  
 به ما من نبي من الانبياء الا وقد اوتي من الآيات ما على مثله أم من جميع البشر  
 وانما كان الذي اوتيته وحيا وافي لا رجوان اكون اكثرهم تبعاً يوم القيامة واذا  
 كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه  
 وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا على نبوة موسى عليه السلام ولا  
 احياء الموتى على نبوة عيسى وابراه الا كما والابرص فان تلك وان كانت افعالا  
 لا تظهر الا على ايدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية  
 اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من افعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا واما  
 القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة البراء على الطب ومثال ذلك  
 لو ان شخصين ادعىا الطب فقال أحدهما الدليل على اني طبيب اني اسير على الماء  
 وابرى هذه المرضى لكان تصديقه باجودا للطب والذي ابرى المرضى ببرهانه  
 وتصديقه باجودا للطب والذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاولى والاحرى  
 ووجه الظن والذي يعرض للجهل وفي ذلك ان من قدر على المشي على الماء الذي  
 ليس من صنع البشر فهو احق ان يقدر على البراء الذي هو من صنع البشر  
 وكذلك وجه الارتباط الذي بين المجز الذي ليس هو من افعال الصفة

والصفة التي استحق بها النبي ان يكون نبيا التي هي الوحي ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس ان من اقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر اهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من انه قد آثره الله بوحيه وبالحجة منى وضع ان الرسل موجودون وان الافعال المخارقة لا توجد الا منهم كان المهجر دليلا على تصديق النبي اعني المهجر البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبهه ان يكون التصديق الواقع من قبل المهجر البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المهجر المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المهجر البراني ليس يشعربها الجمهور لكن الشرع اذا توكل وجد انه انما اعتمد المهجر الاهلي والمناسب لا المهجر البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كان بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

### المسألة الثالثة في القضاء والقدر

وهذه المسألة من اعوض المسائل الشرعية وذلك انه اذا توكل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك جميع العقول اما تعارض ادلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة اما في الكتاب فانه تافى فيه آيات كثيرة تدل على ان الانسان اكتمابا بفعله وانه ليس مجبور راعى افعاله اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فممنه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شيء عنده بمقدار وقوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى واما الآيات التي تدل على ان الانسان اكتمابا على ان الامور في انفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى او يوبقهن بما كسبن او يعنفن عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت ايديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وأما تؤذونهن ديناهم فاستجبوا العemy على الهدى وربما

تظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى أو لما  
 أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال  
 في هذه النازلة بعينها وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله ومثل ذلك قوله  
 تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وقوله  
 قل كل من عند الله وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله  
 عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواهيه ودينه أو ينصرانه ومثل قوله  
 عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وباعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء  
 للنار وباعمال أهل النار يعملون فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر  
 انغما هو المنشأ عليه وإن الإيمان سببه جملة الإنسان والثاني يدل على أن المعصية  
 والكفر هما مخلوقان لله وإن العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون في هذا  
 المعنى إلى فرقتين فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة  
 وإن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعنوية وفرقة اعتقدت  
 نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية وأما  
 الأشعرية فاتهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إن للإنسان كسباً  
 وإن المكتسب به والمكتسب مخـلوقان لله تعالى وهذا المعنى له فانه إذا كان  
 الاكتساب والمكتسب مخلوقاً لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا  
 هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر  
 سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة وذلك أنه إذا فرضنا  
 أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري  
 على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع  
 المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وإن فرضنا أنه أيضاً غير مكتسب لأفعاله  
 وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكـتساب وإذا كان  
 الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب لا يطاق وإذا كلف الإنسان  
 ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجاد لان الجاد ليس له استطاعة

وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطبق استعانة وله - هذا صار الوجه ووالى ان  
الاستعانة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء وله هذا نجد ابا المعالى  
قد قال فى النظامية ان للانسان كتابا بالافعال واستعانة على الفعل وبناه  
على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التى منعه المعتزلة واما قدماء  
الشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق مر بامن الاصل الذى من قبله - له نفته  
المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل وخالفهم - المتأخرون منهم - وأيضافانه  
اذ لم يكن للانسان كتاب كان الامر بالاهية كما يتوقع من الشرور لا معنى له  
وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل ايضا الصنائع كلها التى المقصود منها  
ان تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التى يطلب بها  
المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضار  
كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله  
الانسان فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى  
يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع  
ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما مقصده الجمع بينهما على التوسط الذى  
هو الحق فى هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى  
نقدر بها ان نكتسب اشياء اضدادا لكن لما كان كتاب تلك الاشياء  
ليس يتم لنا الا بموانات الاسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال  
العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالامر من جميعها واذا كان ذلك  
كذلك فالافعال المنسوبة البناء ايضا يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التى  
من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التى سخرها الله من  
خارج ليست هى متممة للافعال التى نروم فعلها أو طائفة عنها فقط بل وهى  
السبب فى ان نريد احد المتقابلين فان الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن  
تخيل ما أو تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لا اختيارا بل هو شئ يعرض  
لنا عن الامور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا امر مشتهى من

خارج الله - تهيئناه بالضرورة من غير اختيار فتحرر كما إليه وكذلك إذا طرأ علينا  
 أمر مهرب وبعبءه من خارج ~~صكر~~ هناءه بأضطرار فهر بنامنه وإذا كان هكذا  
 فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها وإلى هذا الإشارة بقوله  
 تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ولما كانت الأسباب  
 التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تتخل في ذلك بحسب  
 ما قدرها بأمرها عليه وكانت أرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بأجمل - له الاتفاق  
 الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني  
 أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا  
 تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب  
 محدودة مقدرة فهو ضرورة محدودة ومقدر وليس يافى هذا الارتباط بين  
 أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله  
 تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة  
 أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو الألوح  
 المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب  
 ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفة الله وحده ولذلك كان هو  
 العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم من في السموات  
 والأرض الغيب إلا الله وانما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لان  
 الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده ولما كان ترتيب  
 الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك  
 الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه  
 في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في  
 وقت من أوقات جميع الزمان فسمكان من أحاط اختراعا وعلم بجميع أسباب  
 جميع الموجودات وهذه هي مفاتيح الغيب المعينة في قوله تعالى وعند الله مفاتيح  
 الغيب لا يعلمها إلا هو وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا

اكتساب وكيف جميع مكتسباتها بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذي  
 قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض  
 وهي اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تحل  
 جميع الشكوك التي قيلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية أعني ان كون  
 الأشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً أعني ارادتنا  
 وبالسبب الذي من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على  
 الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع  
 فيه العقل لـكن هـذا القول هو مبني على ان ههنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة  
 والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله قلنا ما اتفقوا عليه به صريح ولكن على  
 هذا جوابان احدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هـذا القول هو احد امرين  
 اما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الاسباب التي يسخرها  
 ليست تسمى فاعلة الا مجازاً اذ كان وجودها انما هو به وهو الذي يسيرها  
 موجوداً أسباباً بابل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها  
 بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو  
 في نفسها ولولا التحفظ الالهي لهما لما وجدت زماناً ما شار اليه أعني لما وجدت  
 في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وابوحامد يقول ان مثال من يشرك  
 سبباً من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثل من يشرك في فعل  
 الكتابة القلم لم مع الكاتب أعني ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان كاتب  
 أي كـما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انه مامعنيان  
 لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهم هما في غاية التباين كذلك الامر  
 في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر الاسباب  
 ونحن نقول ان في هـذا التمثيل تسامحاً وانما كان يكون التمثيل بينا لو كان  
 الكاتب والمخترع لجوهر القلم والمحافظة له مادام قلماً ثم المحافظ للكتابة بعد  
 الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من ان الله تعالى

هو المخترع بجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها اسبابها التي جرت العادة  
ان يقال انها اسباب لها فهذا الوجه المفهوم من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم  
يشهد له الحس والعقل والشرع اما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا اشياء  
تتولد عنها اشياء وان النظام الجساري في الموجودات انما هو من قبل امرين  
احدهما ما ركب الله فيه من الطبائع والنفوس الثاني من قبل ما احاط بها  
من الموجودات من خارج واشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه  
يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه  
لا كان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود  
ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ان ارتفاع واحد منها او توهم في غير موضعه  
او على غير قدره او في غير السرعة التي جعل الله فيه لبطلت الموجودات التي  
على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع  
ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر اعني تأثيرها  
فيما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والامطار والبحار وبالحجرات في الاجسام  
المحسوسة واكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان  
بل في جميع الحيوان باسرها وايضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في  
اجسامنا من التعدي والاحساس لبطلت اجسامنا كما نجد جالينوس وسائر  
الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في اجسام الحيوان  
مدبرة لها لما امكن في اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد ايجادها  
ونحن نقول انه لولا القوى التي في اجسام الحيوان والنبات والقوى السارية  
في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية لما امكن ان تبقى اصلا ولا طرفة  
عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه  
فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله تعالى قل ارايتم  
ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة الاية وقوله تعالى ومن رحمته  
جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وقوله تعالى وسخر لكم



ما في السموات والارض جميعها منه وقوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين  
 وسخر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولو لم يكن  
 لهذه تأثير فيما ههنا لما كان وجودها حكمة تدل بها علينا ولا جعلت من النعم  
 التي يخصنا شكرها وأما الجواب الثاني وأنا نقول ان الموجودات الحادثة منها  
 ما هي جواهر واعيان ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجمله اعراض  
 وأما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يفترون  
 به من الاسباب فانما يؤثر في اعراض تلك الاعيان لا في جواهرها مثال ذلك  
 ان المني انما يفيد من المرأة أودم الطمث حرارة فقط واما خلقه الجنين ونفسه  
 التي هي الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل  
 في الارض تخمير الاوصال حاوي بذرفها الحب واما المعطى للحقة السنبلة فهو  
 الله تبارك وتعالى فاذا على هذا الا خالق الله الا الله تعالى اذ كانت المخلوقات  
 في الحقيقة هي الجواهر والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يا ايها الناس ضرب  
 مثلى فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبا باول واجتهوا له وان  
 يسلمهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذي  
 رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال انا حي وأميت فلما  
 رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به  
 فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتوها من المغرب وبالجملة فاذا فهم  
 الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في  
 العقل ولذلك ما نرى ان اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة  
 ولا بعدة اذ كان معنى الخالق هو الخلق وترع للجواهر ولذلك قال تعالى والله  
 خلقكم وما تعملون وينبغي ان تعلم ان من حجب كون الاسباب بآثارها عن الله  
 في مسيئاتها انه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء  
 باسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة  
 قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له



سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما  
يكون من قبيل الحكم بالشاهد فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم  
أن لا يعترفوا بان كل فعل له فاعل واذا كان هـ ذاهكذا فليس يمكن من اجماع  
المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد  
اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدلنا على وجود الفاعل في الغائب لكن  
لما نقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ما سواه فليس  
فاعلا الا باذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب  
وان من قال باحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والمجبرية  
واما المتوسط الذي تروم الاشهرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده  
فليس له وجود أصلا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذي  
يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعدة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى  
لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا لم تكن  
من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة  
الرعدة والحركة التي يسهونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ  
فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه  
فلنسر الى ما بقى علينا من المسائل التي وعدناها

المسألة الرابعة في الجور والعدل وقد ذهب الاشهرية في العدل والجور في  
حق الله سبحانه الى رأي غريب جدا في العقل والشرع أعنى انها صرحت من  
ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا  
بخلاف الشاهد وذلك ان الشاهد زعموا انما اتصف بالعدل والجور بل كان الجور  
الذي عليه في أفعاله من الشرعية فتى فعل الانسان شيا هو عدل بالشرع كان  
عدلا ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر قالوا وأما من ليس مكافئا  
ولادخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل  
أفعاله عدل والتمزوا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه

جور وهذا في غاية الشناعة بانه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء  
 هو في نفسه شر فان العدل معروفي بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك  
 بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع  
 بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بعصيته لكان عدلا  
 وهذا خلاف المسموع والمعقول اما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه  
 بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة والاوليا  
 العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم الناس  
 شيئا ولا يكن الناس انفسهم يظلمون فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد اهو  
 جور ام عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه انه يضل ويهدي مثل قوله  
 تعالى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لا تبناكل نفس  
 هداها قلنا ههنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها وذلك ان ههنا  
 آيات كثيرة تعارضها بظواهرها مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم  
 ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية  
 من انه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعود بالله من  
 هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدالك على ان الناس لم يضلوا ولا خلطوا  
 للضللال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها  
 وقوله اذا خذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية وقول النبي صلى الله عليه  
 وسلم لم كل مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع  
 بينهما على نحو ما يوجب العقل فنقول اما قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من  
 يشاء فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق  
 ضالون اعني مهيمين للضلال بطباعهم ومسوفين اليه بما تكتنفهم من الاسباب  
 المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لا تبناكل نفس هداها معناه  
 لو شاء ان لا يخلق خلقا مهيمين أن يعرض لهم الضلال اما من قبل طباعهم واما  
 من قبل الاسباب التي من خارج أو من قبل الامرين كليهما الفعل وليكون

خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية  
 لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضل به كثيرا  
 ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي  
 أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ومثل قوله في أثر تعديده  
 ملائكة النار كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء أي أنه معرض  
 للطباع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للإبدان  
 الرديئة أن تكون الأعزبة النافعة مضرة بها فإن قيل فالخاجة إلى خلق صنف  
 من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيشين للضللال وهذا هو غاية الجور قيل إن  
 الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وأن الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن  
 الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون  
 بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج  
 لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت لا أكثر مرشدة فلم  
 يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحدا من بني أمان لا يخلق الأنواع التي  
 وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير إلا أكثر بسبب الشر الأقل  
 وأما أن يخلق هذه الأنواع في جميعها الخير إلا أكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه  
 أن وجود الخير إلا أكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير إلا أكثر لكان وجود  
 الشر الأقل وهذا الشر من الحكمة والذي خفي على الملائكة حتى قال الله  
 سبحانه حكايه عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة يعني بني آدم قالوا  
 اتجعل فيها من يفسد فيها ويهلك الدماء ونحن نسبح بحمدك إلى قوله إني أعلم  
 ما لا تعلمون يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من  
 الموجودات خيرا أو شرا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاده  
 لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الاضلال مع العدل ونفي  
 الظلم وأنه إنما خلق أسباب الاضلال لأنه يوجد عنها غالب الهداية أكثر من  
 الاضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها

الاضلال في الاقل اذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي  
 حال الانسان فان قيل فما الحكمة في وجود هذه الآيات المتعارضة في هذا  
 المعنى حتى يضطر الامر فيها الى التأويل وانت تنفي التأويل في كل مكان قلنا  
 ان تفهيم الامر على ما هو عليه الجهور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم  
 احتاجوا أن يعرفوا بان الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل  
 شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال ان ههنا الهين الها  
 خالق للخير والها خالق للشر فعرفوا انه خالق الامرين جميعا ولمسا كان الاضلال  
 شرا وكان لا خالق له سواء وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خالق الشر لكن  
 ليس ينبغي أن يفهم من هذا على الاطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير  
 وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يكثر به من الخير على هذا خلقه  
 للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لمسا فيها من قوام الموجودات  
 التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد  
 بعض الموجودات لكن اذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو  
 الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من  
 عدمها فكان خير او ما قوله تعالى لا يستل عمن فضل وهم يسألون فان معناه  
 لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعل لظن من هذا شأنه فيه حاجة الى  
 ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى ذلك الفعل اما حاجة  
 ضرورية واما أن يكفيا تاما والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان  
 يعدل ليستفيد بالعدل خير افي نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه  
 وتعالى يعدل لان ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان الكمال الذي في ذاته  
 اقتضى أن يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه  
 الذي يتصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف  
 بالعدل أصلا وان الافعال كلها تكون في حقه لا عدلا ولا جورا كما ظنه  
 المتكلمون فان هذا ابطال لما يعقله الانسان وابطال اظاهر الشريعة ولكن

القوم شهر واجمعي ووقعوا دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل اصلا  
 بطل ما يعقل من ان ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير واكثر من ان  
 جود وشروا اذا فرضنا أيضا انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان  
 لزم ان يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فانما وجوده هو من  
 اجل الذي يعدل فيه وهو عاقل وعاقل خادما لغيره وينبغي ان تعلم ان هذا القدر  
 من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم  
 هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من  
 الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فن لم يشعر بذلك فعرضه  
 اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا  
 سببا آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا  
 يوصف بالاعتداد على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه  
 مما هو عندهم ممكن أعني في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيروا  
 من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن  
 فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجبات بريئة من الشرع ممكنا في ظن  
 الجمهور قال تعالى ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملين  
 جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هداها معنى والخواص معنى  
 وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقرن بوجودهم شرفه معنى قوله  
 قوله ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقرن  
 بوجودهم شرب بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أدت  
 هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة في المسألة  
 الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله والمعاد مما اتفقت على وجوده  
 الشرائع رقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع في صفة  
 وجوده وانما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها الجمهور تلك الحال الغائبة

وذلك ان من الشرائع من جعله روحانياً عني للنفوس ومنها من جعله  
 لاجسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في  
 ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد  
 اتفق الكل على أن الانسان سعادتين أخراوية ودنياوية وانفني ذلك عند  
 الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها ان الانسان أشرف من  
 كثير من الموجودات ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا  
 وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحري بذلك وقد  
 نبه الله تعالى على وجوده هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز  
 فقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا  
 فويل للذين كفروا من النار وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية  
 المطلوبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قياما وقيودا وعلى جنوبهم  
 ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه  
 فقنا عذاب النار ووجود الغاية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات  
 وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه أفسبتم انما خلقناكم عبثا  
 وأنكم اليينا لاترجعون وقال يحسب الانسان أن يترك سدى وقال وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون يعني الجنس من الموجودات الذي يعرف وقال  
 منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ومالي لأعبد الذي  
 فطرني واليه ترجعون واذا ظهر ان الانسان خالق من أجل أفعال مقصودة  
 به فظهر أيضا ان هذه الافعال يجب أن تكون خاصة لا تاترى ان واحدا  
 من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذي هو جسد فيه لا في غيره  
 أعني الخاص به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية الانسان في أفعاله  
 التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة ولما كانت  
 النفس الناطقة جزءين جزء علمي وجزء عيني وجب ان يكون المطلوب الاول

منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين اعني الفضائل العلمية والفضائل  
النظرية وان تكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي  
الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات ولما كان تقرير  
هذه الافعال اكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك  
بتعريفها والحث عليها فامرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار  
الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل اعني السعادة المشتركة فعرفت  
من الامور النظرية ما لا يد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك  
وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجدات الشريفة ومعرفة السعادة  
وكذلك عرفت من اعمال القدر التي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل  
العملية وبخاصة شر يعتنا هذه فانه اذا قويت قيست بسائر الشرائع وجد  
انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع ولما كان الوحي  
قد اندر في الشرائع كاهابان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على  
ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعري من الشهوات الجسمانية  
فان كانت زكية تضاعف ذكائها بتعريها من الشهوات الجسمانية وان كانت  
خبثية زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها  
على ما فاتها من الزكية عنده فارقها البدن لانها ليست يمكنها الا كتساب  
الامع هذا البدن والى هذا المقام الاشارة بقوله ان تقول نفس يا حسرتي على  
ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين اتفقت الشرائع على تعريف  
هذه الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير ولما كانت هذه  
الحال ليس لها في الشاهد مثال وكان مقدار ما يدركه بالوحي منها يختلف  
في حق نبي لتفاوتهم في هذا المعنى اعني في الوحي اختلفت الشرائع في  
تمثيل الاحوال التي تكون لانفس السعداء بعد الموت ولانفس الاشقياء فيها  
ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة والشقية من الاذى بامور

شاهدة وصرحوا بان ذلك كله احوال روحانية ولذات ملكية ومنهما ما اعتقد  
في تمثيلها بالامور المشاهدة اعني انها مثلت الذات المدركة ههنا بعد ان  
نفى عنها ما يقترب بها من الاذى ومثلوا الاذى الذي يكون هنالك بالاذى  
الذي يكون ههنا بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترب به ههنا من الراحة منه  
اما لان اصحاب هذه الشرائع ادركوا من هذه الاحوال بالوحى ما لم يدركها  
اولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني واما لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات  
هو اشد تفهيمًا للجمهور واليهاء وعنها اشد تحركًا فاخبروا ان الله تعالى  
يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كله باشد المحسوسات  
تنعيمًا وهو مثل الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تنأذى  
فيها الدهر كله باشد المحسوسات أذى وهو مثل النار وهذه هي حال  
شربعتنا هذه التي هي الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في  
الكتاب العزيز اذلة مشتركة التصديق للجميع في امكان هذه الاحوال  
اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك  
لجميع وهي كلها من باب قياس امكان وجود المساوي على وجود مساويه  
اعني على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج  
الاعظم والاكثر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه الآية فان  
الحجة في هذه الآيات هي من قياس العودة الى البداية وهما متساويات  
وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر شبهة المعاند  
لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذي جعل لكم  
من الشجر الاخضر نارا والشبهة ان البداية كانت من حرارة ورطوبة والعودة  
من برودة يبس فعوزت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى يخرج الضمن  
الضد ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه وأما قياس امكان وجود الاقل  
على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في الآية اولى الذي خلق السموات



والارض بقادر على أن يخلق مثله - م بلى وهو الخلاق العليم فهذه الآيات  
تضمنت دليلا على البعث وابطال حجة الجاحدين للبعث ولو ذهبنا لنقض  
الآيات الواردة في الكتاب العزيز لزم له هذه الأدلة لطال القول وهي كلها من  
الجنس الذي وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت  
أحوال من السعادة أو الشقاء أو يختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهم  
وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شمر يعتناه - هذه أتم أفهاما  
لا كثر الناس وأكثرهم يكال نفوسهم إلى ما هنالك والاكثرهم المقصود الاول  
بالشرائع وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً للنفوس الجهور  
إلى ما هنالك والجهور أقل رغبة فيه وخوفه منهم في التمثيل الجسماني  
ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من  
الروحاني والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم  
الأقل ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في  
أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود  
الذي ههنا من النعيم واللذة أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه انما  
يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع  
وطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه الحسوسات هو روحاني وأنه انما مثل  
به إرادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلامعنى لتعديدها  
وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الوجودية  
هناك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذه أيضا  
حجج من الشرع ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي لأنه روى  
عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء ويشبه أن يكون هذا  
الرأي هو الباقي بالخواص وذلك أن ما كان هذا الرأي ينبغي على أمور ليس  
فيها منازعة عند الجميع أحدهما أن النفس باقية والثاني أنه ليس يلحق

من عودة النفس الى اجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام  
 بعينها وذلك انه يظهر ان مواد الاجسام التي ههنا توجد ممتعاقة ومنتقلة  
 من جسم الى جسم واعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة  
 في اوقات مختلفة وأمثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفسل  
 لان مادتها هي واحدة مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب  
 واستحال ذلك التراب الى نبات فاعتمد في انسان آخر من ذلك النبات فكان  
 منه حين تولد منه انسان آخر واما اذا فرضت اجسام آخر فليس يلحق هذه  
 المحال والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره  
 فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضي الى ابطال الاصل بجملة وهو انكار الوجود  
 بجملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود  
 هذه المحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبئ على بقاء  
 النفس فان قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا  
 ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين  
 موتها والتي لم تمت في منامها الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى  
 فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير  
 آلة النفس لو كان يجب أن يكون تعطيل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان  
 ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا  
 التعطيل لا يعرض لها الامر لحقها في جوارها وانما هو شيء لحقها من قبل تعطيل  
 آلها وانما ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تعطيل النفس والموت هو تعطيل  
 فواجب ان يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو  
 وجد دعينا كعين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان ثبتته في  
 الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتزمة الاسلام وقد بقي علينا مما  
 وعدناه ان ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز

منه فلن يجوز ويختتم به القول في هذا الكتاب فنقول ان المعاني الموجودة  
 في الشرع توجد على خمسة اصناف وذلك انها تنقسم اولا الى صنفين  
 صنف غير منقسم وينقسم الاخر منهما الى اربعة اصناف فالصنف الاول  
 الغير منقسم هو ان يكون المعنى الذي صرح به هو عين المعنى الموجود بنفسه  
 والصنف الثاني المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصريح به في الشرع هو المعنى  
 الموجود وانما اخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم اربعة  
 اقسام اولها ان يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بما يس بعيدة  
 مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر  
 الفائقة ولا يعلم ان المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد  
 الذي وصفنا والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامر ان  
 جميعا اعني كون ما صرح به انه مثال ولما ذاهو مثال والثالث ان يكون يعلم  
 بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لما ذاهو مثال بعلم بعيد والرابع عكس هذا  
 وهو ان يعلم بعلم قريب لما ذاهو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال فاما الصنف  
 الاول من الصنفين الاولين فتأويله خطأ بلا شك واما الصنف الاول من  
 الثاني وهو البعيد في الامرين جميعا فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز  
 التصریح به لغير الراسخين واما المقابل لهذا وهو القريب في الامرين فتأويله  
 هو المقصود منه والتصریح به واجب واما الصنف الثالث فالامر فيه  
 ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من اجل بعده على افهام  
 الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه  
 السلام الحجر الاسود عين الله في الارض غيره مما شبه هذا مما يعلم بنفسه  
 او بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد لما ذاهو مثال وان الواجب في هذا  
 لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا انه مثال ولم يكونوا من  
 أهل العلم ثم ذاهو مثال اما من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون

وأما ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من معارفهم - ثم انه مثال وهذا  
 كانه أولى من جهة ازالة الشبهة التي في النفس من ذلك والقانون في هذا النظر  
 هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف  
 ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي  
 والمحس والخيالي والعقلي والشعبي فاذا وقعت المسألة تنظر اى هذه  
 الوجودات الاربع هي اقنع عند الصنف الذي استحاله عندهم ان يكون  
 الذي عنى به هو الوجود الذاتي اعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على  
 ذلك الوجود الاغلب على ظنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه  
 السلام ما من نبي لم اره الا وقد رأيت في مقامى هذا حتى الجنة والنار وقوله بين  
 حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي وقوله كل ابن آدم  
 يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذا كله تدرك به لم قريب انها مثال وليس  
 يدرك لما ذا هي امثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا ان ينزل للصنف الذين شعروا  
 بهذا من الناس على اقرب تلك الوجودات الاربع شها فلهذا النحو من التأويل  
 اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة وأما اذا استعمل  
 في غير هذه المواضع فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر في ذلك مثل ان يكون  
 الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد اعنى كونه مثالا ولما ذا هو مثال  
 فيمكن هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان  
 الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا  
 الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الامر للمتكلمين اعنى الاشعرية  
 والمعتزلة وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا معلوما  
 بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن قريب لما ذا هو مثال ففي تأويل هذا  
 ايضا نظر اعنى عند الصنف الذين يدركون انه ان كان مثالا فلما ذا هو وليس  
 يدركون انه مثال الا بشبهة وأمر ممتنع اذ ليس وامن العلماء الراشدين في العلم

فمحتمل أن يقال أن الاحتفاظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء  
 الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الأولى ويحتمل أيضا أن  
 يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المحتمل به إلا أن هذين  
 الصنفين مني أبعج التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من  
 ظاهرات الشريعة وورعها فاشت فذكرها الجهور وهذا هو الذي عرض للصوفية  
 ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ولما تباطأ على التأويل في هذه الشريعة  
 من لم يتميز له هذه المواضع ولا يتميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل  
 في حقهم اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم ببعض  
 وهذا كما جهل بمقصود الشرع وتعد عليه وأنت فقد دوقفت من قولنا على  
 مقدار الخطا الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع  
 أقاويل الشريعة أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولا يؤول وإن أول  
 فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف  
 رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة والغرض الذي قصدهنا في هذا  
 الكتاب فقد دانت قضي وانما قدمناه لا نأرينا أهم الأغراض المتعلقة بالشرع  
 والله الموفق للصواب أو الكفيل بالنواب بمنه ورحمته

بوضعية المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال رضى الله  
 أدام الله عزتكم وأبقى بركاتكم وحجب عيون النواصب عنكم لما فقمتم بحجود  
 ذهنكم وكرهكم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد إلى  
 أن وقفت على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء  
 المحدثه وجب علينا المكان الحق ولم يكن إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا  
 الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الرب لم يقدر على الحل والشك  
 يلزم هكذا أن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في  
 حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على

غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها  
على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيرا  
وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هناك علم زائد وذلك  
مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي  
في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هي حين وجدت فسيجب  
ان يقال ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود  
والمعدوم واحدا فاذ سلم الخصم هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود  
على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه  
ان يكون العلم به مختلفا والافقده علم على غير ما هو عليه فاذا يجب احدا من  
اما ان يختلف العلم القديم في نفسه او تكون الحادثات غير معلومة له وكلا  
الآخرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان  
اعني من تعلق عليه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمها  
اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها  
في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في  
الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين  
كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجوده وجود فانه  
يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هناك تغير او لم يحدث وهو خروج الشيء  
من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كبر واوان قالوا حدث هناك  
تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم  
وبالجملة فيهم ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم  
واحد بعينه فهو هذا وتقرر به هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به على  
ما فاضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا لانا هنا نقتصر  
للسكينة التي بها ينحل وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه المرسوم

بالترافى بشئ ليس فيه ممتنع وذلك انه قال قولاً معناه هذا هو انه زعم ان  
 العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف  
 الاخر في نفسه كذلك يشبهه ان يعرض للأشياء في علم الله سبحانه أهى  
 ان يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون  
 الاسطوانة الواحدة بمنزلة يدمى تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس  
 بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها وذلك ان الاضافة التي كانت بمنزلة  
 قد عادت يسرة وانما الذى لم يتغير هو موضوع الاضافة أعنى الحامل لها  
 الذى هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب  
 ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها  
 وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت بمنزلة والذى ينحل به هذا الشك عندنا فهو  
 ان يعرف الحال في العلم القديم مع الوجود بخلاف الحال في العلم المحدث مع  
 الوجود وذلك ان وجود الموجد هو علة وسبب لعلنا والعلم القديم هو علة  
 وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجد بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم  
 علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولاً للموجود  
 لا علة له فاذا واجب ان لا يحدث هنا لا يتغير كما يحدث في العلم المحدث وانما  
 أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على  
 الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند  
 وجود مفعوله أعنى تغيراً لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم  
 سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم  
 يحدث هنا لا يتغير أعنى في العلم القديم فليس بعلم الموجود في حين حدوثه  
 على ما هو عليه وانما لزم أن لا يعلم به علم يحدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في  
 العلم عند تغير الموجد وانما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجود وهو العلم  
 المحدث فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق

به العلم المحدث لا انه غير متعاق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون  
 لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم  
 بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها  
 اذ كان علة لها لا معلولاً عنها كما محال في العلم المحدث وهو ذاهب وغاية التنزيه  
 الذي يجب ان يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان  
 صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط أو موجود  
 بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير  
 وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بهابهم لم هو على صفة العلم المحدث  
 فواجب ان يكون هنالك للوجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم  
 القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان  
 العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذار في  
 المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ما ظهر  
 لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مزية فيه  
 ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد  
 للحق والسلام عليك ورجة الله  
 وبركاته والله أعلم بالصواب  
 واليه المرجع  
 والمآب



قد تم بحول الله تعالى وفوته ( كتاب فلسفة ) الامام فرید العصر ووحيد الدهر  
 قدوة المحققين وحمدة المدققين العلامة ابن رشد الفيلسوف الشهير بالجامع  
 لكل مارق وورق من البراهين الفلسفية التوحيدية المنطبقة على قواعد  
 الشرع الشريف كمال الانطباق بما يفيد دعوم الامة الاسلاميه كيف  
 لا وهو فرید في بابيه ولم ينسخ مؤلف على منواله وكان الوسيلة العظمى في  
 اخراجه من حيز الخفاء الى عالم الظهور بالطبع ( حضرة المحترم السيد الاكرم  
 الشيخ محمد البلتاجي ) حمدة منشاة عامهم بالبحر الصغير بمديرية الدقهلية فلا زال  
 انشر المعارف اتملا واكل مكرمة محلا وذلك بالمطبعة العلمية بمحروسة  
 مصر القاهرة العزيزه بجوار الجامع الازهر لا زال العلم به ينشر  
 اداة المعترف بالبحر والتقصير ( السيد عمر هاشم الكتبي  
 المشغول بعناية المولى القدير جل الله مسعا  
 وبلغه مطلوبه ومناه ) في شهر رمضان  
 المكرم سنة ١٣١٣ هجرية  
 على صاحبها افضل  
 الصلاة وازكى  
 التحية

